

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale •• •• Revista Internacional ••
d'Etnologia e di Linguistica de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
W. E. Armstrong, M. A.: Rossel Island Religion	1
Albert Drexel: Gliederung der afrikanischen Sprachen	12
P. J.-B. Degeorge: Légendes des <i>Thay</i> , Annam	40
P. Michel Schulien, S. V. D.: Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den <i>Atxwabo</i>	69
P. Rivet et le P. C. Tastevin: Les langues du Purús, du Jurú et des régions limitrophes	104
P. P. Schebesta, S. V. D.: Die religiösen Anschauungen Südafrikas	114
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	125
Morice Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco	155
Dr. med. Reinh. Müller: Über Votive aus Osttibet (Kin-tschwan) (ill.)	180
R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie des pionniers chinois en Mongolie etc.	189
Hermann Beyer: Sobre algunas representaciones de antiguos totónacos (ill.)	253
Paul Borchardt: Die Falaschajuden in Abessinien im Mittelalter (Karte)	258
P. Gurij und W. A. Unkrig: Der Buddhismus des Mahâyana	267
Elie Sidaway: Les manifestations religieuses de l'Egypte moderne (ill.)	278
P. Al. Kayser, M. S. C.: Spiel und Sport auf <i>Náoto</i> (ill.)	297
P. Denis Doutreigne: Notes sur le langage des <i>Dioy (Thai, Tho)</i> du Kouy Tcheou méridional	329
P. M. Schultz, S. C. J.: Bangba-Fabeln und Erzählungen (ill.)	386
Govind S. Ghurye, M. A.: Egyptian Affinities of the Indian Funerary Practices	420
Prof. Carl Clemen: Zum Ursprung der griechischen Mysterien	431
Dr. Hermann Ulrich: Logische Studien zur Methode der Ethnologie	447
Dr. Bernhard Struck: Geschichtliches über die östlichen Tachi-Länder (Goldküste) (Karte)	465
Herbert König: Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo	484
Variil autores: Das Problem des Totemismus	516
P. M. Gusinde: Vierte Reise zum Feuerlandstamm der Ona und seine erste Reise zum Stamm der Alakuluf	522
Analecta et Additamenta (549), Miscellanea (557), Bibliographie (566), Avis (606), Zeitschriften- schau — Revue des Revues (613).	

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. KOPPERS, s. v. d.

Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.





Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. Buschan G., Dr.: Illustrierte Völkerkunde (P. Wilh. Koppers).
2. Descamps, Le Baron: Le Génie des Religions (P. G. Schmidt).
3. Dixon R. B., Prof.: *Journal of Anthropology at Harvard University: The Racial History of Man* (Dr. Viktor Lebzelter).
4. Gräbner Fr.: Ethnologie (P. Wilh. Koppers).
5. Vedder H.: Die Bergdama (P. P. Schebesta).
6. Gelger Bernhard, Prof. Dr.: Die *Amsa Spantas* (Dr. Robert Bleichsteiner).
7. Horten Max, Prof. Dr.: Die Philosophie des Islam (Dr. O. Spies).
8. Schöy Karl: Über den Geomonschatten und die Schattentafeln der arabischen Astronomie (Dr. O. Spies).
9. Georg Jacob: Märchen und Traum mit besonderer Berücksichtigung des Orients (Dr. O. Spies).
10. Mallinowski Bronislaw: Argonauts of the Western Pacific (F. W. Koppers).
11. Landbeck Paul, Konsul: Kongoerinnerungen (Dr. Karl Lang).
12. Brunschauer: a) Wästen, Palmen und Basare; b) Harem, Sklaven, Karawanen (Paul Borchardt).
13. Batton Achatius, O. F. M., P. Dr.: Wilhelm von Rubruk, ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tartaren (Paul Borchardt).
14. Ossendowski F., Dr.: Tiere, Menschen und Götter (Paul Borchardt).
15. Tauxier L.: Le Noir de Bondoukou (Paul Borchardt).
16. Ratzel Friedrich: Politische Geographie (Paul Borchardt).
17. Hurel P.: Grammaire Kinnarwanda (Dr. Karl Lang).
18. Noel P.: Petit Manuel Français-Kanouri (Dr. Karl Lang).
19. Sottas H. et Tristone H.: Introduction à l'Étude des Hérogllyphes (Dr. Karl Lang).
20. Leland Locke L.: The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record (F. Dam. Kreichgauer).
21. Fuhrmann Ernst: Mexiko III (H. Beyer).
22. Stünnyel Josef: Die Herkunft der Ungarn, ihre Sprache und Urkultur (P. Dam. Kreichgauer).
23. Beyer Hermann: El Itzamal „Calendario Azteca“ (P. Dam. Kreichgauer).
24. Lehmann Walter und Doering Heinrich: Kunstgeschichte des alten Peru (P. Dam. Kreichgauer).
25. Antonius Otto: Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere (P. Wilh. Koppers).
26. Zeller Moritz: Die Knabenweibe (P. Wilh. Koppers).
27. Neubert Max: Die Dorische Wanderung in ihren europäischen Zusammenhängen (P. Dam. Kreichgauer).
28. Holma Harry, Phil. Dr.: Omen Texts from Babylonian Tablets in the British Museum concerning Birds and other Portents (Privatdozent Dr. F. Nötcher).
29. Kugler Franz Xaver, S. J.: Von Moses bis Paulus (P. Dam. Kreichgauer).
30. Stummer Friedrich D., Dr.: Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen (Privatdozent Dr. F. Nötcher).
31. Berliner Rudolf und Borchardt Paul: Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan (P. A. Fraeb-H).
32. Schmidt Walter: Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde (Dr. Viktor Lebzelter).
33. Lehmann J., Dr.: Die Ornamenta der Natur- und Halbkulturvölker (P. Dam. Kreichgauer).
34. Danzel Th. W.: Kultur und Religion des primitiven Menschen (P. Wilh. Koppers).
35. Seligmann S., Dr.: Die Zauberkraft des Auges und das Berufen (P. Dam. Kreichgauer).
36. Selzer-Sachs Cecile: Frauenleben im Reiche der Azteken (P. A. Gr. Kappenberg).
37. Fräße J.: Meiner Urwaldneger Denken und Handeln (P. P. Schebesta).
38. „Tauta ir Zodis“ (Prof. Dr. Alfred Senn).



 Dieses Heft ist ausgegeben Mai 1924. — Ce fascicule paraît mai 1924. 

Im Erscheinen begriffen der erste Halbband von:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. W. Schmidt und P. W. Koppers, Herausgeber der Intern. Zeitschrift „Anthropos“. Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten.“) Verlag Josef Habel in Regensburg, Bayern. (Früher: Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.)

 Diesem Hefte liegen drei Prospekte bei: 1. Verlag Stracker & Schroeder in Stuttgart. 2. Zu: Baron Descamps, „Le Génie des Religions.“ 3. Zu: H. Bieber, „Kaffa, ein alt-äthiopisches Volkstum in Inner-Afrika.“ Bd. II. 

Rossel Island Religion¹.

By W. E. ARMSTRONG, M. A., Cantab.

Rossel Island, the most easterly island of an archipelago which stretches eastward for 200 miles from the mainland of Papua, has for some time been a mystery to ethnologists, as no doubt it always has been to the Melanesian inhabitants of the archipelago itself. The island is in the middle of the Melanesian world, and though there is an underlying thread of uniformity throughout Melanesian culture as we know it, the culture of Rossel Island, in spite of certain Melanesian features, stands out as thoroughly un-Melanesian. Religion, to use the simplest designation, is an outstanding feature, though the term, for reasons which will appear later, is perhaps not strictly accurate; hardly less important is the complicated system of currency, which combines with the ordinary functions of a currency a means of calculating interest-charges. In both these respects, magico-religious and economic, Rossel Island culture is quite unlike anything that has come to light not only in Melanesia and New Guinea but in any part of Oceania. The following account deals only with the magico-religious aspect of this peculiar culture.

One of the most striking features of Rossel Island is the fringing reef, which recedes at the East end of the island to a distance of some ten miles and encloses the uninhabited and solitary little island of Loa. At the West end there is an even larger lagoon formed by the trailing away of the reef to a distance of some twenty-five miles from the main island. There is thus no part of Rossel exposed to the open sea, and the island may be regarded as lying within a lagoon two or three times its own size. The sea beyond appears limitless in all directions, though Sudest to the South-west may occasionally be seen and its presence more frequently inferred generally from a line of cloud. It is not, therefore, surprising that the sea and the lagoon with its encircling reef should be regarded by the native as fundamental and beyond the need of explanation. In the beginning we find Temewe, the sea-floor of a lagoon bounded by the reef with the open sea beyond, but there is no land anywhere. This strange country beneath shallow water was inhabited by a strange people, human in pattern and immortal, and the chief of these people was Wonajö. Wonajö made the land and then betook himself to the highest peak, Mt. Rossel, which he made his home, though the little island of Loa at the extreme Eastern edge of the surrounding reef is also

¹ This article is based on material obtained during a ten-weeks visit to Rossel Island in 1922, while acting as Assistant Anthropologist to the Papuan Government. I had been in Papua for some time previous to this on ethnological work as ANTHONY WILKIN Student of Cambridge University with additional financial help from the PERCY SLADEN Trust Fund.

regarded as having been, at least in early times, another favourite resort. Wonajö had a dual existence, and this dual existence he still maintains, as also do all the lesser gods; by day he abides as a snake on Mt. Rossel, by night he is human in form, and chief of the people of Temewe. In this "Alcheringa" period, to use an Australian analogy, before the island became populated by human beings, the people of Temewe appear to have lived also on Rossel, mostly in the form of snakes. Some of these snake-gods, as we may conveniently call them, seem to have been, in a sense, of the nature of Plato's archetypes. Each snake-god is an archetype of a particular species of snake. Associated, in a sense, with Wonajö are all the snakes of the Wonajö species, and these are people in Temewe. This is brought out by a faint legend, apparently only known to a few old men on the island, of a fight which took place between the tribe of snake-gods and a tribe of fishes, and this occurred, so it seems, in the interior of the island. The fishes had assembled for a feast, and while they were feasting, the five more important snake-gods fell on them with weapons and exterminated them. Each of the snake-gods was supported by all the snake-men of that species; moreover, each species of snake had a weapon peculiar to itself. For instance, Wonajö and snakes of the Wonajö kind, were armed with man-catchers¹; Mbasi, who, as we shall see later, is only of less importance than Wonajö himself and whose original home was Sudest, and all the snakes of the Mbasi kind were armed with greenstone axe blades (of the kind used for purposes of display among the Massim); Gadiu, and all the snakes of the Gadiu kind, fought with bows and arrows; Mbyung, and snakes of the Mbyung kind, threw stones (probably from slings); and Nongwa, and snakes of the Nongwa kind, used their fingers only. This legend is of particular interest. For the bow and arrow occurs nowhere as a weapon in the East of New Guinea, and the man-catcher is not known East of East Cape; while the use of the greenstone axe might refer to a time before this article, still found as an ornament and a pledge, had ceased to serve as a weapon or a tool.

There are a number of other stories mainly of the heroic, though often absurd, doings of Wonajö in this period before the creation of man, but the legends become more graphic with the beginning of man or at least of the Rossel Islander. Wonajö, wishing to populate the island, found a woman called Könjini whom he wished to marry, but she was afraid of him. Wonajö, therefore, sent one of his snakes to Sudest to his friend Mbasi (who also figures in the legend of the fishes given above), asking him to come to Rossel and marry this girl². Mbasi arrived at Rossel in a sailing-canoe, bringing with him the sun and the moon, the pig, the dog and the taro. The snake sent by Wonajö to fetch Mbasi had had to paddle over in a wooden

¹ The man-catcher is a peculiar weapon, consisting of a pointed shaft, really a spear, with a loop of cane attached a little behind the tip of the shaft, and enclosing it in a circle. This is hooked over the head of the victim in flight, so that, by an appropriate movement, the projecting point can be made to penetrate the neck.

² Mbasi is known on Sudest as the brother of Tamudulele, the most important figure in the mythology of at least the more easterly of the Southern Massim.

dish, for Wonajö and his tribe, being thorough bushmen, had no knowledge of canoes.

Wonajö placed the pig on one side of the island, the dog on the other, and planted the taro, from which a number of varieties developed, at a certain spot, where he appointed a snake-god to look after it.

As a result of the union of Mbasi with Könjini, an egg was produced and from it hatched out two children, a boy and a girl. Then Mbasi told the sun and the moon to hide, for he wished himself and his wife to turn into stone, and he did not wish his children to know where they were; he was also afraid lest his children know the whereabouts of their parents. The place where the sun and moon stayed is sacred ground at the present day, and as is the case with numerous other places on the island, certain rites have to be performed there at certain times, and the ground is strictly tabu. Wonajö, discovering the sun and moon in this place told them to go up above into the sky. But first the sun and moon went to bathe, the sun choosing the warm salt water and the moon the cold creek water — as a result when they ascended into the sky, the sun found the moon too cold and the moon found the sun too hot. Wonajö, therefore, arranged that they travel through the sky at separate times, and moreover, finding them too close to the earth pushed them both high up into the heavens by means of a long pole.

As a result of the incestuous union of the children of Mbasi, there came a race of people, intermarrying at first and acquiring new totems by the will of Wonajö and Mbasi, who made the law of descent of their totems through the mother and the prohibition of marriage within the totem. The totems given were the totems of the various snake-gods (also crocodile-gods, &c., for the hierarchy of gods includes a few who partake of the nature of man and beasts other than snakes). Of the four linked totems of the Rossel Islander, one is generally a species of snake, and a species of which a snake-god and his tribe of similar snakes partake in nature. Thus, in a certain sense, one of the totems is a god, but in all cases except one (that of the Mbasi snake), not a god from which the totemic group is descended.

Mbasi and his wife were not seen again by their children; they became converted into two stones, which remain at this day close together at the East end of the island. Mbasi is a piece of rock, similar to other rocks cropping out in the neighbourhood, and lies some little way from the shore, almost completely covered at high water. Könjini is a smaller stone on shore, partially concealed by bush. The neighbourhood of these stones is held in great awe by the natives. Those in canoes passing this spot even at a considerable distance lower their voices to a hush. No woman is allowed to pass in a canoe, so that they have to make a considerable detour through the bush at the back.

This piece of ground, on which are the stones of Mbasi and Könjini, held in great fear by the natives, and to approach which would mean death to any but him who owns the necessary ritual, is only one example of some fifty or more scattered over the island or round the reef. Such pieces of ground which are tabu and on which repose certain sacred objects, are known

as *yaba* (for which the pidgin-English expression *tabura* has been coined by the native). Of all these *yaba*, that on which the stones Mbasi and Kōnjini lie is held possibly in the most awe, excepting only the summit of Mt. Rossel, the Wonajō *yaba*.

A study of the beliefs concerning the various *yaba* enables the ethnologist to make certain generalizations and to perceive the existence of a more or less connected system, of which the native is also not unaware. In the first place, Wonajō instituted all or almost all the *yaba* and he continues to exercise a control over them. Every night he patrols the island and inspects every *yaba* to see that they are being properly tended by the Rossel Islander (if not also to see that those gods whom he appointed to look after them are doing their duty). The nightmare is often due to the proximity of Wonajō on one of his patrols. Each *yaba* (there are a few exceptions) controls some process of nature, which is of importance to the native; for instance, the processes of sex and birth are regarded as in some way dependent on the Mbasi *yaba*; if, for instance, any but a certain man, with maybe a few helpers, were to approach the Mbasi stone, sexual impotence of all the men on Rossel would in all probability result, and there would be terrible storms accompanied by thunder and lightning. Many of the *yaba* have two modes of reaction, one beneficent, one malificent. The beneficent reaction occurs, if the *yaba* is properly looked after by that man whose duty it happens to be, and if those rites prescribed at certain times are carried out. The care of a *yaba* consists in almost all cases of keeping the *yaba* tidy; and in particular the object, generally a stone, which is the source of the peculiar effect on nature appropriate to that *yaba*, is kept free from fallen or blown leaves and branches of trees. The maleficent reaction occurs, if this care is not taken and the prescribed rites not carried out, or if a person or even animal enter the forbidden area, except in the case of that person whose duty it is to enter the *yaba* territory. The chance falling of a tree, or stray rambling of a pig, impossible to guard against, might thus have most serious consequences; in some cases, however, the stone is kept in a small house specially constructed which affords a slight protection against such occurrences. The *yaba* are probably never fenced or cleared to any extent. A second class of *yaba* consists of those which have only a malificent reaction, though this malificent reaction may be prevented from occurring by appropriate rites. Whit many *yaba* is associated a wind of a certain direction, which may be very violent in the maleficent reaction. The light winds and calms which occur towards the end of the South-east season are entirely due to certain rites performed at the sago *yaba* — it is even believed that, if these rites were not carried out, there would be no calm weather to the remote West of Rossel, and of course the sago, which is, with the banana and plantain, the most important food on Rossel, would fail.

The visitor¹ approaching a *yaba* and anticipating something conspicuous and unusual will be disappointed — the *yaba* — may consist of nothing

¹ I did not have many opportunities of observing these *yaba*. It is obvious from the above that this would only be possible by riding rough-shod over native belief and would

more than a bit of projecting coral on the reef, or a piece of ground with a stone in the middle of it, or nothing but a quite ordinary-looking tree. But, usually, there is more that the eye does not normally see, namely the guardian of the *yaba*. In general, the *yaba* consists of a bit of ground or reef or even of sea, a visible stone or tree or some other object, and a guardian, generally a snake; a real snake may be interpreted by the native as the guardian, if there happen to be one of the right kind about. The stone, or other object, is, of course, a good deal more than it appears to the eye — it would seem to have a sort of dual existence in most cases, like that of the gods, for it has an existence in Temewe, where it is human in form — in fact there seems to be a vague idea that which really is the stone may be at the same time a stone on Rossel and a man, or perhaps it would be better to say spirit or god, in Temewe. Mbasi, although a stone always in the same place, is certainly regarded as existing in Temewe in human form, and in the case of the Mbasi *yaba*, unlike the majority, there is apparently no separate guardian who looks after the *yaba*. The guardian, in other cases, is generally a snake, one of those I have called snake-gods, who lived in Temewe as men in the "alcheringa" period, and still maintain this dual existence.

Since life itself is believed to depend on the proper treatment of these *yaba* by man, we should expect to find a special class of men whom we might call priests, to whom this care is entrusted. Almost every *yaba* is owned by a person of rank, in fact part of the conception of rank is in the ownership of *yaba* — yet this ownership is comparatively unimportant unless the owner also possesses the formulae of spells and rites, which are so important for securing the beneficent reaction. Frequently, this ownership of *yaba* and formulae is not combined in one person, for the *yaba* may pass by inheritance to one who is not considered to be competent. Further, each *yaba* formula, to use a convenient term to describe all the spells and rites of treatment of a *yaba* is, at any one time, owned by only one man and rarely known to more than two, and this only when the owner of the formula is getting old or falls sick. Of the *yaba* formula, part is required for more or less everyday use by the priest, part for special occasions when more elaborate rites are performed. The former appears to be only a simple form of words, the object of which is to protect the priest from the harm which would otherwise befall him when he enters the *yaba* in order to clear away fallen leaves and twigs.

From this general characterization I will pass to a brief concrete description of a few of those *yaba* which occupy the most prominent place in the mind of the native. It must be remembered that this is only a selection,

bring all further ethnological work to an end. During my first month on the island, I almost came to the conclusion that Rossel was a barren field for the ethnologist, which was entirely due to the profanity of the withe man, which was taken for granted. Not long ago a white man unsuspectingly cut down some timber on a *yaba* and a four days siege was the result — only the bark of his dog while he slept and the superstitious cowardice of the Rossel Islander saved his life.

for I obtained accounts of over 50 and there may be a few which I overlooked.

Mt. Rossel. The summit of this is the home of Wonajö, chief of the gods of Rossel. Natives, entering the neighbourhood, while still several hundred feet from the summit, lower their voices and exhibit every sign of fear. By day, Wonajö resides on the mountain as a small snake, but if any human being were to approach, this snake would swell to an enormous size and devour the unfortunate person. By night Wonajö assumes the human form natural to him, but this does not mean that the native is any the less afraid at night of the snake on Mt. Rossel. Not only is there the personal fear of being eaten by Wonajö, if one approaches the summit of Mt. Rossel too closely, but there is the fear of arousing his anger, for Wonajö would be capable of destroying the island by thunder and lightning, which are regarded more or less as an expression of his anger. As recently as twenty years ago, a sceptical native who dared the summit would certainly have been quickly killed by his own people, owing to the danger to which he would have exposed the whole community. There are a number of stories of accidental or intentional transgression of various *yaba*, and in these, if the offender survived the revenge of the *yaba*, he was rarely allowed to live by the community. As with other *yaba*, there appears to be a formula which enables one man to enter the Wonajö *yaba*¹.

The Sex *yaba*. On this are the stones Mbasi and Könjini referred to above, and apparently either one or two stones in addition connected with venereal disease. This *yaba* appeared to have more significance to the Rossel Islander than any other, which is possibly due to the increase of venereal disease. The social rather than the personal effect of transgressing this tabu seems to be the most important, for there is no dreadful swelling snake or other animal to devour the offender. Nevertheless, besides the effect on the sexual organs of the Rossel Islanders as a whole, a transgression of the Mbasi tabu might lead to a terrible flood, sufficient to submerge the whole island. In olden times, if not at the present day, no mercy would have been shown to a woman who got carried past this *yaba* in a canoe, for East of this spot is most rigidly tabu to women.

The Sun and Moon *yaba*. It would seem that this *yaba* consists only of a certain area of ground without either stone or guardian (though it may be that my information was defective). The importance of keeping the ground free from defilement is shown by the belief that if a tree were to fall on the spot or a pig to enter or any but the one man possessed of the necessary formula, the sun and moon would not rise, and in the unnatural darkness the various stones and other objects and guardians of the *yaba* would wander

¹ MALINOWSKI in "Argonauts of the Western Pacific", p. 333; mentions a rock "Gurewaya" in the D'Entrecasteaux, which is tabu and to which certain offerings are made by members of a Kula expedition. On the rock is coiled a big snake who sends down sickness on those who fail to observe these tabus. There are a number of somewhat similar beliefs amongst the Southern Massim. But the resemblance of such beliefs to Rossel beliefs is a resemblance only to isolated fragments torn from their setting in a systematic cosmology.

about and kill everyone on the island. In the case of every *yaba*, great care is taken that no foreign article be brought near — for instance, a village constable, who owns a *yaba*, will always shed his uniform before performing his priestly duties. There is an even stricter code for this *yaba* that the person who visits wear no clothing and take nothing with him. This seems to apply even to clothing and objects manufactured on Rossel.

The Sago *yaba*. When the sago-palm first made its appearance in early times, Wonajö told two men to cut the tree down, and from it three bundles of sago were made which were eaten by Wonajö and the two men, who found it to be good. A bundle of sago had been left by the side of the first sago-palm, and when Wonajö, being hungry, went to pick this up, there was thunder and lightning; he, therefore, decided to put it in a special place away from the sight of men. On this ground, the sago-bundle remains to this day in the form of a stone. It is kept in a small shelter and an important annual rite has to be performed every year at the end of the South-east season. The priest — there is only one who knows the formula — sits down close to the sago-stone, and a number of assistants, who may not approach beyond a certain point, prepare a sort of pudding of sago, cocoanut-oil, and certain herbs; this is eaten by all in a ritual manner. A new shelter is made for the stone, and the stone is painted red by the priest. Subsequently, the priest returns alone to chant certain spells, in which, as is the case probably with all such formulae, the name of Wonajö figures. The cocoanut-shells from the preparation of the pudding on the first occasion are neatly piled and some scraped cocoanut which had been left aside is tied up inside a piece of the fibrous material which grows at the base of the fronds of the cocoanut-palm; the necessary incantations are made, and the priest then takes this bundle to the sea-shore, where it is tied to one of the immersed aerial roots of mangrove. This brings about the period of calm weather, which precedes the North-west season, and to which the Rossel Islander has been looking forward for so many months. Connected with this *yaba* is some Rossel money similar to that in general use on the island, which has been handed on from generation to generation of priests, and which is supposed to be the property of the *yaba*.

The Sorcery *yaba*. Magic for causing death was taught by Wonajö to Ye, one of the first men. Wonajö also showed to Ye's sister certain sex-magic, involving the burning of certain herbs, which produced a pleasant smell. Ye, as a result of this magic, was smitten with sexual desire for his sister; a dog, witnessing his action, laughed and told the people of Rossel; Ye was angry and smote the dog with dumbness, since when all dogs have been unable to talk, and his sister he killed by magic; Ye then fled of the island of Loa where he became a fish-hawk. Ye, having fled to Loa, a relation of his suspected that he had killed his sister, and went with some friends to fetch the body. They placed the head in a leaf and removed it by canoe, under the direction of Wonajö, but they were unable to get to Loa, and therefore left the head at a point on the extreme east of Rossel. There it lies at the present day, still clothed with flesh and dripping blood. Even the

priest of this *yaba* keeps at a respectful distance. In very hot weather the head stinks and there is sickness throughout Rossel. If the head were to be damaged by falling timber, a terrible sickness would rage in which the body becomes covered with black patches and sores. The original site of this tragedy is also tabu and held in great fear by the Rossel natives; a guardian-snake, also called Ye, is in charge of the *yaba*, on which lie some of the dead woman's bones, and anyone approaching the site is liable to be stricken with sickness and death. A certain type of sorcery, in which a few ribs of the victim are twisted, owes its efficacy to this *yaba* — the sorcerer calls upon the power of this *yaba* by means of his spell.

There are a number of other *yaba* connected with black magic and sex magic, from which the sorcerer who has acquired the necessary formulae obtains certain herbs.

The Island of Loa. The whole of Loa and its neighbourhood is held in great awe by the Rossel Islander, for there are a number of objects which threaten his life unless he adopts the appropriate attitude. The fish-hawk, Ye, is liable to swell up and eat him, and there is a cuscus, which has been known to swell to the size of a cow on a certain occasion, owing to a slight transgression on the part of a small boy who was in a visiting party to Loa. The size of this animal was eventually reduced by the appropriate spell known by one of the party, but it was considered more prudent after that to kill the boy and leave him behind. Perhaps more terrible than all the objects round Loa is the cuttlefish whose seventh tentacle is shorter than the rest; he is the main cause of the use of what is almost a separate language by the native as soon as a canoe gets near to Loa. In particular, the number 7 is not allowed to be used at all, out of respect for the injured seventh tentacle of the cuttlefish — the number 6 is repeated twice instead. The names of most common objects are not allowed to be used, but substitute words are known — a single mistake, and the cuttlefish is liable to swell up to an enormous size and devour everyone. Women are not allowed to approach within several miles of Loa. This cuttlefish is a woman in Temewe, and she makes the South-east wind. At the west end of Rossel there is an eel named Kwe, who is the husband of Lab, the Loa cuttlefish; he makes the North-west wind. In the South-east season, Lab is a young girl in Temewe and Kwe is an old man, but in the North-west season, Kwe grows young and vigorous again, and Lab becomes an old woman.

For the purpose of this article, it is unnecessary to detail further the various *yaba* of Rossel — suffice it to say that there are *yaba* which control mosquitoes and various sicknesses, coconuts, taro and diseases of taro, rain, winds from various directions, waterspouts, and so on. There are *yaba* connected with the places of origin of the two kinds of Rossel money, and finally two of the places to which the souls of the dead are destined on death are classed by the Rossel Islander with the other *yaba*. Altogether, there are three possible destinations for the soul after death, Temewe, Yuma, or Pchi.

Temewe, as we have seen, is the home of the gods. It is where all those objects and guardians of the *yabas* have their most fundamental and

human personal existence. Temewe is the land of desire; its people are immortal and enjoy perpetual youth, but only the good succeed in getting there. In particular, those who have practised black magic are excluded from Temewe, which means that practically only those who die young reach this heaven of bliss.

Yuma, a mountain at the West end of Rossel, is the destination of the souls of most of those who die a natural death, that is, from sorcery. Although Yuma appears somewhat deserted to the non-clairvoyant vision, the stones and bits of trees, &c. are really the houses and canoes of the Yuma people, who lead an uneventful life, similar to that which they led before they died. At night their bodies become temporarily disintegrated, being, as it were, remade every morning. They grow old and when a person's time has come, he is led down to the shore by the remaining inhabitants, bidden good-bye and told to walk out towards the reef. He subsequently becomes transformed into a whale, which swims out beyond the reef and dies. This would appear to be the end of the soul, though accounts were rather obscure on this point.

Pchi is a hill, the neighbourhood of which is greatly feared by the native — it is the destination of those that have been eaten. The beliefs in connection with this are most peculiar. The first man on Rossel to be killed, one named Kangö, is the chief of the Pchi people and he has lost his soul. After he had been killed by violence and was lying on a beach of Rossel, a small boy was left to look after the corpse. While the other men were away, the anus of Kangö grew larger and larger and the small boy looked inside; while this was happening, someone came up behind this boy and kicked him right into Kangö's body through the anus. Kangö then got up and walked away, but Kangö has not got a soul of his own; he depends for his life on the whims of the small boy inside him, who occasionally emerges through Kangö's anus and walks about independently. When there have been many deaths from cannibalism Kangö has a great deal to do, for it is necessary to restore the body of every victim. When a man is eaten, Kangö repairs to the scene of the killing and removes a little of the blood from the spear used on the victim. This Kangö wraps up and throws to a friend of his not far from the Sudest reef and many miles from Rossel. This friend of Kangö's is a Giant Clam, otherwise a man in Temewe. The packet containing the blood is thrown back to Kangö, and the process is repeated every morning and evening. As a result of this the original drop of blood grows and grows until a body is produced sufficient to accommodate the soul of the person eaten. This passage backwards and forwards through the sky of the blood of the cannibal victim is seen by the Rossel Islander as the rainbow. The victims of cannibalism are regarded as being very much alive in Pchi, where they live with holes through their heads and seem to be immortal. The Pchi people often appear to their friends and relatives as birds. Friends or relatives who have been eaten and have not been seen in dreams for some time are frequently invoked. On these occasions the cry of some bird or the disappearance of food is interpreted as an answer from Pchi. Occasionally, the manifestation is the smell of blood, for all inhabitants of Pchi and Yuma smell

of blood; in such a case, those conducting the seance are much terrified and run to hide in their houses.

The above account, while including the most important aspects of Rossel religion is rather more than a mere concrete presentation of some of the facts, for I have, for the sake of brevity, departed somewhat from mere ethnographic description, by giving generalizations without the facts on which they are based. This is inevitable in a short preliminary¹ article of which the object is to pigeon-hole a new type of magico-religious cult by means of its most striking and unusual characters.

According to FRAZER, the essence of religion is an attitude of supplication to or propitiation of certain spirits. If such a subjective definition be accepted it must be admitted that there is little that could be called Religion on Rossel. The neighbouring Massim peoples of the Lousiade Archipelago equally lack Religion in this sense. There is, however, a very important difference between the Rossel cult and that of the Massim. These Melanesian neighbours of Rossel believe in the existence of spirits (other than ghosts) and in survival after death and they have numerous legends — not always consistent one with another — dealing with the origins of what they find of interest in their environment². But these beliefs are essentially unsystematic, even disorderly. On Rossel, on the other hand, beliefs of this type, in the eyes even of the native, form a more or less connected system. The beliefs about nature, the ceremonial activities in connection with the control of nature, and even "black magic", all connect themselves with the central belief in a supreme deity and his satellites. Again, even though this supreme deity is not conceived as fully the creator of all things, legend connects him with the origin of all those for which origins are required by native thought.

In spite of the power attributed to him, this god of Rossel cannot be propitiated; man can achieve no sort of personal relation with him, though, at the same time, man must, in an indirect way, remain in constant touch with him, or disaster will follow. Subservient to this supreme god are a number of other gods through whom, by the due performance of certain rites, the processes of nature are controlled; if the rites are not correctly performed then the gods are angry and nature becomes turbulent. The attitude of man to nature and the gods is, therefore, little removed from the magical (as FRAZER uses the term); if the correct rite is performed, failure is impossible; if behaviour is incorrect, disaster is equally inevitable. Nevertheless, the Rossel Islander ought to be religious. He knows quite well that Wonajö is not under the thumb of his puny spells; therefore, he ought to propitiate him in so far as he is considered bad, and supplicate him in so far as he is considered good. But I feel fairly certain that the Rossel native's actions cannot be interpreted in this way, even though it is probable that Wonajö's

¹ I hope to publish later a detailed account of the ethnology of Rossel.

² For magico-religious beliefs of the Massim see SELIGMAN, "Melanesians of British New Guinea" and MALINOWSKI, "Baloma, spirits of the dead in the Trobriand Islands", J. R. A. I. 1917, also an article by the author in the Annual Report of the Papuan Government, 1921—1922.

name occurs towards the end of almost all magico-religious formulae¹, suggesting either the supplicatory character of the prayer or the coerciveness of the spell. In spite of this apparent contradiction we are not forced to suppose that the native is without common-sense. Wonajö has a different kind of vanity from that of most powerful gods, and this vanity is not titillated by the praises, prayers, and sacrifices of his subjects. He has made certain rules; if people do not take the trouble to carry out these rules, they must suffer. Wonajö is bound by the spell, not because of any intrinsic power which it possesses (and the spell of the *yaba*-formula is, therefore, not really a spell in the accepted sense), but because he made it in the first place as a part of a more or less systematic mechanism. For Wonajö not to act up to the spell would be, in a sense, to go back upon his own work. The formulae attaching to some of the malignant *yaba* do approach more nearly the true spell — the *yaba* object is constrained not to carry out its evil purpose by the power of the spell; but, even in these cases, it is doubtful whether the constraint is the direct result of the power of the spell, which Wonajö causes it to possess, or whether the *yaba*-god is merely obeying a law laid down by Wonajö.

This cult has then a special interest for the ethnological theorist, for it is not religious in FRAZER's sense, nor is it properly magical, although it clearly belongs to the class of the magico-religious. I would, suggest that the Rossel cult finds a place within the gap which FRAZER's analysis leaves between the religious and the magical. Nevertheless, other characters, often regarded as the essentials of religion, are present to a high degree; there is a creative god who actively interferes in human affairs; and there is associated with the belief in survival after death the notion of reward according to deserts, for only the good achieve a pleasant immortality.



¹ The nature of any *yaba*-formula, which is essentially the property of only one man, who holds it on behalf of the community, naturally precluded me from getting any actual spells.

Gliederung der afrikanischen Sprachen.

Eine systematische Untersuchung mit Berücksichtigung des völkergeschichtlichen Problems

Von ALBERT DREXEL.

(Fortsetzung.)

§ 3. Die Ngo-Nke-Sprachen.

Quellen und Literatur.

- ABIVEN, Père, Grammaire malinké. Paris 1900.
 Anonymus, Essai de grammaire malinkée. Saint-Michel-en-Priciac 1897.
 BASSET R., Vocabulaire sangaran recueilli à Victoria (Rio-Nunez). Ms.
 BASTARD G., Essai lexique pour les idiomes soudanais. Revue Coloniale, mai 1900. Paris.
 BINGER, G., Essai sur la langue bambara parlée dans le Kaarta et le Bélédougou, suivi d'un vocabulaire. Paris 1886.
 DARD J., Dictionnaire français-wolof et français-bambara. Paris 1825, 2^e ed. Dakar 1855.
 — Grammaire wolofe. Paris 1826 (Contient des remarques sur le mandingue).
 DELAFOSSE M., Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue. Paris 1901.
 — Les langues Voltaïques (Boucle du Niger). Etude comparative. Extrait des Mém. de la Soc. de linguist. de Paris, t. XVI, 1911.
 DWIGHT TH., Remarks on the Sereculchs. Americ. Anals of educ. oct. 1835.
 — Vocabulaires guiolof, mandingue, foule, saracole, séraire, bagnon et floupe. Mém. de la Soc. Ethnol. II. Paris 1845.
 FAIDHERBE GAL., Langues sénégalaises. Paris 1887.
 — Vocabulaire d'environ 1500 mots français avec leurs correspondants en onolof de Saint-Louis, en poular de Fouta et en soninké (sarakhollé) de l'akel. Saint Louis 1860.
 MONTEL, Père E., Dictionnaire bambara-français. Saint-Joseph-de-Ngazobil 1886.
 — Elements de la grammaire bambara. Saint-Joseph-de-Ngazobil 1887.
 PÉROZ E., Dictionnaire français-mandingue. Paris 1891. Dial. de Bissandougou.
 RAMBAUD J.-B., La langue mandé. Paris 1893 (Grammaire et dictionnaire des dialectes du nord et du sud).
 — Des rapports de la langue yorubo avec les langues de la famille mandé. Bull. de la Soc. de linguist. de Paris 1897.
 STRUCK B., Das Kolloquium über die afrikanischen Sprachen. Pet. Mitt. LVII, 327.
 TAUTAIN, Dr., Note sur trois
 les langues soninké, baïmana et malinké. Rev. de linguist. et de philol. comparées. Paris 1887.
 TOULOTTE A., Essai de grammaire bambara (idiome de Ségon). Paris 1897.

Im Gebiete des oberen Senegal und Niger treffen wir Sprachen an, die mit Unterbrechungen, aber doch stetig, weite Gebiete des westlichen Afrika beherrschen. Nach den beiden markantesten Suffixen ihrer großen Teilgruppen (Mandingo und Soninkhe) benennen wir diese Sprachen Ngo-Nke; letztere Endung ist das ständig wiederkehrende Wort für „männlich“, während die Lautung *ngo* z. B. im Mandingo öfters auch als Tiernamen-Affix erscheint. Damit glauben wir zugleich einen ethnologischen Zusammenhang in dem Namen dieser Sprachen — die wir als einen eigenen und eigentlichen Typus fassen — angedeutet zu haben. In dem „Dictionnaire Français-Malinké et Malinké-Français“ (par un missionnaire de la Congr. du Saint-Esprit, Conakry 1906) lesen wir: „Le nom de famille (*damu*) est toujours celui du père, jamais celui de la mère. Il offre une particularité curieuse. On l'imprunte aux animaux. Comme les traditions indigènes assignent à chaque espèce d'animal un *damu* particulier, il y a parenté entre la famille et l'espèce animale qui

a le même *damu*. Aucun membre de la famille ne doit ni tuer un animal de cette espèce, ni en manger, ni le toucher, sinon il s'attirerait de graves maladies ou de grands malheurs. L'animal dont on porte le nom de famille s'appelle *tana*, *tene* ou *tne*" (p. XII). Wir haben es hier offensichtlich mit Sprachvölkern zu tun, die den vorherrschenden Charakter des totemistisch-vaterrechtlichen Kulturkreises an sich tragen. Inwieweit wir bei diesen Völkern noch reine Reste jenes Kulturkreises vorfinden, ist nicht unsere hiesige Aufgabe zu untersuchen; uns konnte es lediglich auf eine illustrative Rechtfertigung des Namens Ngo-Nke für die Linguistik ankommen. Vermögen wir allerdings darzutun, daß die mit jenem Namen bezeichneten Sprachen in der Tat einen besonderen und in sich relativ geschlossenen afrikanischen Typus repräsentieren, dann wird diese Tatsache das ganze Interesse des Ethnologen verlangen dürfen. Den Nachweis für die sprachlich-typische Selbstgeltung des Ngo-Nke haben wir nunmehr zu erbringen, um so mehr, als es sich um einen Typus handelt, der bislang in keiner Weise als ein solcher erkannt worden ist. Unser Verfahren hiebei wird indirekt und negativ sein, indem wir dartun können, daß die Ngo-Nke-Sprachen mit keinem der übrigen Typen Afrikas typisch zusammengebracht werden können. Freilich wird sich uns eben dadurch die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit ergeben, die konstitutiv-distinktiven Momente des Ngo-Nke anzumerken und herauszustellen. Wenn wir im folgenden auf Sprachtypen greifen, die wir erst nachher zu besprechen haben, so ist dies insofern berechtigt, als wir jene Typen leicht und klar als solche erkennen werden und der Unterschied jedesmal schon jetzt deutlich genug gezeigt werden kann. Daß wir aber das Ngo-Nke an dritter Stelle (als den dritten afrikanischen Sprachtypus) aufführen, hat darin seinen vollen Grund, daß diese Sprachvölker ihrem afrikanischen Alter nach auf die Wule folgen.

Drei Typen sind es, mit denen die Ngo-Nke-Sprachen zunächst zusammengestellt werden könnten, das Pulah, das Manfu und das Bantu. Was das Pulah anlangt, könnte ein Vergleich um so versprechender erscheinen, als die nominalen Klassenwörter des Ngo-Nke gewöhnlich suffikaler Art sind. Indes muß allein der Umstand, daß im Ngo-Nke weder ein System der Klassenwörter selber, noch die syntaktische Konkordanz ausgebildet worden ist, von einer eintypischen Zusammenfassung abhalten. Der Anlautewechsel im Pulah (wie er am stärksten im Ful ausgeprägt ist) bedingt einen neuen typischen Unterschied von durchaus wesentlicher Bedeutung. Daß zudem die im Ngo-Nke vorhandenen Präfixe nur mangelhaft mit den nominalen Klassenwörtern des Pulah übereinstimmen, sei nebenher noch erwähnt. Wenn wir gleich jetzt bemerken, daß die Ngo-Nke-Sprachen mit dem Pulah einerseits und dem Manfu andererseits als Typus relativ am nächsten kommen, dann ist für uns eigentlich auch die Frage nach einer innertypischen Verwandtschaft des Ngo-Nke mit dem Bantu erledigt; in der Tat wird kaum jemand eine solche Verwandtschaft zu behaupten wagen. Zwar lassen sich wohl etliche Parallelen von Ngo-Nke und Bantu angeben — wir erinnern nur an die präfigale Nominalwurzel *mo* (Person); allein für den

¹ Wiewohl auch hier keine eindeutige Parallele vorliegt und das präfigale *mo* geradezu als dem Ngo-Nke-Typus ursprünglich fremd erscheint, was vollauf noch dadurch bestätigt wird, daß dieses Präfix gar nicht einmal allgemein im Ngo-Nke-Typus daheim ist. Es darf hier nicht

Nachweis einer innertypischen Verwandtschaft sind jene Parallelen schlechterdings unzureichend. Auch ein Vergleich mit den Bantoiden versagt hier, eben zufolge ihrer engeren bantuischen Zugehörigkeit (Ansätze zum System und zur Prosequenz bzw. Konkordanz der Präfixe). Auf den Umstand, daß die Ngo-Nke-Sprachen ein näheres Verhältnis zu den bantoiden als zu den Bantu-Sprachen zeigen, werden wir an dortiger Stelle zurückkommen.

Wir gehen zum Vergleiche mit dem Manfu über; hier nun scheinen in der Tat engere Zusammenhänge vorzuliegen, zumal wenn man das beiderseitige Vokabular berücksichtigt. Indessen bleiben die Unterschiede immer wesentlich und derart stark, daß sie eine innertypische Verbindung beider ausgeschlossen erscheinen lassen. Zunächst kommt zu beachten, daß die Verwandtschaft von Ngo-Nke und Manfu am deutlichsten im Gebiete der Mande-Sprachen liegt; gerade dieses Gebiet weist eine Kreuzung beider Typen auf, d. h. dieses Gebiet ist eine Art Diaspora für das Ngo-Nke wie für das Manfu; beiderseits bedingt das allerdings eine verhältnismäßige Annäherung der verstreuten Idiome. Diese gelegentlichen Mehrparallelen beweisen ebensowenig eine typische Gemeinsamkeit als etwa das Bantu und Pulah in ihren ineinandergreifenden Grenzen, wie sie in den Bantoiden von Westafrika (z. B. dem Temne) oder in dem fulboiden Tem gegeben sind. Drei Unterschiede (die wir beispielsweise nennen) müssen hinlänglich dartun, daß keinerlei anderweitige Kongruenzen, so stark sie immer sein mögen, die zwischentypische Kluft von Ngo-Nke und Manfu überschlagen können.

Der erste Unterschied liegt in dem gänzlichen Mangel der sogenannten vokalischen Präfixe, wie sie das Manfu-Nomen durchgehends und jedenfalls in sehr weitem Umiange besitzt. Überhaupt muß hier mit größerem Nachdrucke wiederholt werden, daß die Ngo-Nke-Sprachen vornehmlich suffikal gerichtet sind. Der zweite Unterschied betrifft den lautlichen Charakter der beiden Sprachtypen: im Ngo-Nke nämlich treten die für das Manfu wichtigen Lautverbindungen *kp* und *gb* nicht auf; der vokalische Anlaut des Manfu findet sich im Ngo-Nke nicht, während hingegen der vokalische Auslaut das Ngo-Nke von den Manfu-Sprachen unterscheidet. Im Soninkhe tritt der vokalische Auslaut mit dem Wesen eines hartnäckig sich haltenden Elementes auf — beinahe als ob jene Sprachmenschen bewußten Wert auf die schließende Vokale legten¹. Ein dritter Unterschied wird durch die musikalischen Töne bedingt, die dem Manfu eignen. Zwar wissen wir, daß auch im Ngo-Nke musikalische Töne vorkommen; allein sie sind verhältnismäßig spärlich, von geringerer sprachlogischer Tragweite und bisweilen noch deutlich sekundärer Natur². So haben wir im Bambara *kogon* („faim“) mit normaler Betonung, aber *kôn* mit einer Art höherem Dauerton. M. TRAVÉLÉ gibt die bezüglichen Verhältnisse im Bambara (das vielleicht noch am ehesten als eine Art Tonsprache bezeichnet

übersehen werden, daß eine nicht unsystematische Tendenz in der nominalen Affigierung des Ngo-Nke-Typus zu bestehen scheint, die eben suffikal ist.

¹ Die Endung *-(i)n*, wie sie z. B. im Mandingo (Malinke) angetroffen wird, hat die schließende Vokale (*o*) vernachlässigt.

² Auch sind die Töne hier nicht allgemein.

werden könnte) folgendermaßen an: „Certains mots, bien qu'ayant une orthographe identique, n'ont pas la même signification: l'accent seul en distingue le sens. Nous marquerons: 1° Par un accent circonflexe les voyelles dont il convient de prolonger le son (par exemple *mâ*, être humain ‚personne‘ et *ma* ‚lamantin‘); 2° par un trait horizontal les voyelles qu'il convient de prononcer sur un ton bas et grave (par exemple *bāla* ‚porcepic‘ et *bala* ‚balafon‘)“ (DB. 15).

Ein weiterer allgemeiner Unterschied liegt in dem schlechterdings anderen Aufbau der Sprachen, also in der Grammatik. Vor allem tritt bereits der Wurzelcharakter im Manfu gegen die Ngo-Nke-Sprachen hervor¹. In der äußeren Gestalt unterscheidet sich in der Tat das Ngo-Nke von andern Typen wie Pulah oder Bantu nicht wesentlich, soweit eben vornehmlich das Vokabular in Betracht kommt. Es kommt in den Ngo-Nke-Sprachen relativ selten vor, daß einsilbige Wertwurzeln, die ursprünglich zu sein scheinen, keine vokabularische Verbindung eingegangen hätten, mit anderen Worten: einsilbige Worte, die ursprünglich solche gewesen sein dürften, finden wir im Ngo-Nke ungleich weniger als im Manfu. Das Bambara mag uns an etlichen Beispielen veranschaulichen, wie oft wir gerade in diesen Sprachen an eine lautliche bzw. -silbische Verschleifung denken müssen:

<i>tô</i> < <i>ton</i> nuque	<i>kā</i> < <i>kān</i> arbre
<i>mê</i> < <i>mele</i> quoi?	<i>kê</i> < <i>kele(n)</i> un, seul
<i>pā</i> < <i>paki</i> Interj. marquant l'approbation:	<i>kô</i> < <i>kowo</i> blanchir, laver, baigner
c'est bien fait	<i>bakô</i> < <i>bakoro</i> tante maternelle plus âgée
<i>bô</i> < <i>bon</i> verser, jeter, faire couler un liquide	que la mère
<i>tā</i> < <i>taga</i> partir, aller	<i>sô</i> < <i>sake</i> cheval (male)
<i>wā</i> < <i>waga</i> ouvrir en écartant	<i>yê</i> < <i>yere</i> même, en personne, absolument

Als Unterscheidungen aus der Grammatik führen wir das Personalpronomen und ein paar Zahlwortwurzeln an; dabei bemerken wir, daß die beiden Sprachtypen sporadisch ineinandergreifen und es darum nicht befremden darf, wenn sich z. B. im Manfu ein Dialekt fände, der vielleicht nach dem Personalpronomen um einen Grad dem Ngo-Nke näherkäme als die von uns zum Vergleiche herangezogenen Idiome. Das Soso nimmt eine gewisse Mittelstellung zwischen beiden Typen ein; das finden wir im Pronomen und Numerale bestätigt:

	Ngo-Nke:	Soso:	Manfu:
5	√ <i>kwor</i>	<i>suli</i>	√ <i>is</i> ; - <i>ī</i>
10	√ <i>tan</i>	<i>fu</i>	√ <i>wo</i>
100	√ <i>kem</i>	<i>keme</i>	√ <i>aija</i> ; <i>afa</i>

Hinsichtlich der übrigen Zahlwörter herrscht in den Sprachen des Manfu-Typus eine bemerkenswerte Vielgestaltigkeit und auch stärkste Abweichung. Auf die Erklärung dieser Tatsache werden wir bald zurückkommen; zunächst möge noch die Gegenüberstellung der Personalpronomina folgen.

¹ Wobei freilich des Näheren zu untersuchen wäre, inwieweit der Wurzelcharakter als Rückbildung und insofern als degenerative Phase zu verstehen ist.

Soninkhe:	Bambara:	Mandingo:	Soso:
<i>nke</i>	<i>nte</i>	<i>nte</i>	<i>n</i>
<i>anke</i>	<i>i</i>	<i>ite</i>	<i>i</i>
<i>ake</i>	<i>a</i>	<i>ate</i>	<i>a</i>
<i>oku</i>	<i>ntelu</i>	<i>ntolu</i>	<i>won, mukhu</i>
<i>akhaku</i>	<i>ilu</i>	<i>altolu, altelu</i>	<i>wo</i>
<i>ikhunga</i>	<i>(nimbe)</i>	<i>itolu</i>	<i>e</i>
Ewe:	Yoruba:	Ibo:	Twi:
<i>me; ne</i>	<i>emi</i>	<i>me; m-</i>	<i>mi</i>
<i>wɔ</i>	<i>iwo</i>	<i>ni, gi, i</i>	<i>wɔ</i>
<i>e, ye; wɔ¹</i>	<i>ɔ</i>	<i>ya; o</i>	<i>(o)no</i>
<i>mi(e)</i>	<i>awa</i>	<i>ayi</i>	<i>yea</i>
<i>mi</i>	<i>ɛyi</i>	<i>anu</i>	<i>mu</i>
<i>ɛwɔ</i>	<i>awɔ</i>	<i>ha</i>	<i>wa</i>

Nachdem wir diese Unterschiede festgestellt haben, überbleibt uns nur noch die Frage, inwieweit das Ngo-Nke mit jenen Sprachtypen zusammenfallen könnte, die wir bisher nicht in einen Vergleich gebracht haben und insoweit einen solchen Vergleich empfehlen möchten, als sie z. B. nominale Affixe von klassifikativer Art kennen, aber nicht ihre systematisch-grammatische Auswirkung; es kämen da vor allem das Hausa, das Bornu und eventuell noch das Nuba zu beachten. Wir lassen uns jedoch auf die Frage schon deshalb nicht ein, weil die letzteren zwei Sprachen im Verb einen entscheidenden Unterschied gegen die Ngo-Nke-Sprachen beweisen. Was endlich das Hausa betrifft, so müßte dasselbe allein aus dem Personalpronomen und wieder aus dem Numerales, gänzlich aber wiederum aus dem Verbum einer Hypothese, der typischen Einheit von Ngo-Nke und Hausa alle Wahrscheinlichkeit nehmen. So bleibt denn das Manfu, — wenn wir von den Bantoiden hier noch absehen —, der mit dem Ngo-Nke nächstverwandte Sprachtyp². Über diese Nächstverwandtschaft wollen wir abschließend eine Bemerkung anfügen, die vielleicht geeignet sein kann, die sogenannte sudanische Sprachenfrage etwas zu verständigen und auch ethnologische Lösungen vorzubereiten.

Die Manfu-Sprachen, deren Skizzierung wir im nächsten Paragraphen folgen lassen, enthalten zwei älteste Schichten (Elemente), die teilweise miteinander kämpfen, teilweise auch wieder ineinanderfließen oder nebeneinandergreifen: wir meinen das Wule und das Ngo-Nke. Letztere Sprachen sind allem Anscheine nach von Osten herübergewandert und haben sich mehrfach mit den Sprachen der früheren (autochthonen) Wule vermischt, um so mehr, als jene Autochthonen vor dem Einbrechen der mehr totemistisch gerichteten Ngo-Nke-Völker bereits schon ein Stück in das westliche Afrika hineingereicht haben mögen; wie denn ja der sprachliche Einfluß (Untergrund) des Wule im Ngo-Nke bis nahezu mitten in die Mande-Sprachen hinein evident wird.

¹ *Wɔ* wird für Personen und Tiere gerne gebraucht, was eine gewisse Analogie zum Bantu, aber auch wieder eine Disharmonie mit dem Bantu besagt, insoweit in diesem Typus Mensch und Pflanze (Baum) näher zusammengehalten werden.

² Daß diese Nächstverwandtschaft nicht eine Mehrverwandtschaft des Pulah in einzelnen sehr bedeutsamen Belangen ausschließt, ist klar, wir betonen es hier aber besonders.

In jenen Gebieten, in denen die Wule beim westlichen Zuge der (totemistischen) Ngo-Nke-Völker nicht eigentlich wohnten, scheint die Ngo-Nke-Sprache reiner zur Ausprägung gekommen zu sein. Diese Gebiete sind die Oberläufe des Senegal und Niger sowie weite Strecken und sporadische Plätze von der Sierra Leone bis gegen den Tsad-See hin. Allerdings waren dann gerade diese Sprachgebiete und ihre Völker dem Einflusse von später, oder vielleicht schon bald, von Norden und Nordosten herangebrochenen Menschenwellen ausgesetzt. Diese Völker, die wir noch kennenlernen werden und die überwiegend mutterrechtlich angelegt waren, also den Ackerbau suchten, bilden in Afrika wohl das relativ stärkste Ferment; ihre Expansion hat dem bantuischen Sprachentypus die merkwürdige Herrschaft auch über andere Völker und Sprachen gegeben, die wie z. B. die Khoiǀ und Wule, zum Teil auch die Ngo-Nke, jenes Land innehatten, das heute bantoide oder Bantu-Sprachen beherbergt. Diese späteren Sprachvölker nun haben dem Manfu eine dritte Komponente abgegeben; sie ist die jüngste und letzte und hat die Sprachen nicht unwesentlich beeinflußt. Welches Element besonders im Manfu aus dieser jüngsten und letzten Quelle stammt, werden wir gleich unten sehen. Vorher müssen wir noch die Frage nach der innertypischen Gliederung des Ngo-Nke etwas erörtern.

Zunächst unterscheiden wir zwei Hauptzweige dieses Sprachastes, das nördlich liegende und beinahe südöstlich verlaufende Soninkhe und das südlich liegende, nordwestlich verlaufende Mandingo. Mehr in der Mitte erscheint das Bambara gelagert, das man auch als Teilgruppe etwa des Soninkhe fassen könnte, das wir jedoch seiner Eigenheiten halber und vielleicht auch wegen seiner bisweilen deutlichen Mehrbeziehung zu der typischen Zwischengruppe des Mande als eigene, und zwar die dritte Gruppe des Ngo-Nke betrachten wollen.

Das Soninkhe gliedert sich seinerseits wieder dreifach: in das Kassonke, das Somono und das Bozo. Das Bambara gliedert sich in das Bamana und das Malinke. Das Mandingo weist als besondere Zweige das Quassulunke, das Sankaranke und das Kong (nördlich und westlich von den Kong-Mountains) auf. Andere Sprachen, die unter dem Namen der Mandingo-Sprachen sonst noch begriffen worden sind, fallen für uns entweder unter eine der genannten Teilgruppen oder gehören bereits dem Zwischengebiet von Ngo-Nke und Manfu an; oder endlich sie müssen zu dem sekundären Typ der Bantoiden gerechnet werden.

Wenn wir abschließend den morphologischen Befund des Ngo-Nke ins Auge fassen, dann können wir ein Dreifaches als auffällig bezeichnen. Einmal ist es der vokalische Schluß der Wörter; wo dieser fehlt, haben wir für gewöhnlich einen Entfall, also eine lautliche Verschlechterung (Verschleifung) anzunehmen. Zweitens sind es die nominalen bzw. nominalbildenden Suffixe, die in diesen Sprachen mehr weniger als konstante Eigentümlichkeit auftreten und worin am ehesten eine Meistverwandtschaft mit dem Pulah begründet sein könnte. Die dritte Besonderheit ist die in diesem Gebiete hin und hin auftretende Veränderung der Anlautkonsonanz, wie sie z. B. noch in dem typisch sonst näher zum Manfu weisenden Mende scharf hervortritt. Es ist

nun nicht von geringer Bedeutung, daß namentlich das Ful diese drei Merkmale mit dem Ngo-Nke teilt, zwei derselben sogar systematisch und voll entwickelt hat, — den Anlautwechsel und die Suffixklassen. Die Tatsache veranlaßt uns zu einer Bemerkung über den gemischten Entstehungscharakter des Ngo-Nke.

Es ist zweifellos, daß zwischen dem Pulah und dem Ngo-Nke starke und ursprüngliche Berührungspunkte bestehen. Allein ebenso stark war jene Schicht, die auch im Manfu mitbildend gewirkt hat, die im Bantu eigentlich das herrschende Element ist, die Schicht der mutterrechtlichen Sprachvölker. Wenn wir im Ngo-Nke zumeist die Genetiv-Voranstellung treffen, so besagt das ein Unterscheidendes gegen das Pulah bzw. dessen Hauptsprache, das Ful. Die Genetiv-Voranstellung ist eben, wie wir bereits sagten, eines jener Momente, das von einer Sprachschicht herrührt, die von der mit dem Ful gemeinsamen Unterschicht durchaus verschieden ist. Das Gebiet der Ngo-Nke-Völker war stark und jedenfalls lange von Völkern heimgesucht, die in Afrika sich am mächtigsten erwiesen haben, die mit dem Bornu anderseits zusammenhängen und ihre außerafrikanischen Verwandten in den alten Sumerern und weiterhin in nordindischen Subhimalaya-Völkern (z. B. Rong) haben.

So könnte man also das Ngo-Nke als einen Mischtypus ansehen. In der Tat ist der Ngo-Nke-Sprachtypus kein ganz reiner und eindeutig gewordener; und das wollen wir ja auch nicht behaupten¹. Allein, was der Wahrheit entsprechen dürfte und was wir behaupten wollen, das ist die relative typische Reinheit des Ngo-Nke. Dafür bürgen uns u. a. auch die genannten, mit dem Ful gemeinsamen morphologischen Eigentümlichkeiten. Das Ful selber bzw. das Pulah ist freilich von anderer Seite, jedenfalls auch von später eingewanderten Elementen beeinflusst worden. Solche Elemente waren die Hamiten (nicht Prähamiten oder Protohamiten) und vielleicht auch Indonesier. Aber noch ein ganz anderer Grund ist es, der uns im Pulah einen Mischtypus erkennen läßt.

Das Pulah enthält mehrfache und nicht unbedeutende bantuische Verwandtschaftselemente; es ist dem Bantu mehrfach näherkommend als das Ngo-Nke. Das deutet zum wenigsten darauf hin, daß hier eine stärkere Mischung mit jenem Faktor stattgehabt hat, der jener älteren gemeinsamen Schicht von Ngo-Nke und Pulah fremd ist. Freilich ist zu berücksichtigen, daß eben das Bantu selber auch der aufnehmende Teil gewesen ist; indes müßte das wenigstens Elemente betreffen, die dem Pulah und Ngo-Nke gemeinsam sind, wenn unser voriger Gedankengang ungültig sein sollte.

Demgegenüber ist festzuhalten, daß das Ngo-Nke ein ziemlich einheitlicher Sprachtypus ist, der relativ am meisten von seiner älteren und hauptsächlichsten Entstehungsschicht enthalten dürfte, wie den auch in seinen Geltungsbereich noch die relativ deutlichsten Träger des (älteren) Totemismus fallen. Nehmen wir dazu, daß alle grenzhafte verwandten Typen, das Pulah, das Manfu und die Bantoiden ungleich mehr Mischcharakter zeigen, dann steht unsere

¹ Eine ungefähre typische Reinheit im strengen Sinne kommt innerhalb Afrika wohl nur dem Khoi zu, wie wir bereits früher andeuten konnten.

primäre Statuierung eines Sprachtypus Ngo-Nke hinlänglich fest. Diese Tatsache wird auch nicht durch den sonst gewiß beachtenswerten Umstand erschüttert, daß im Pulah urtümliche Spracheigenheiten (Anlautwechsel, Nominal-suffixe) in einer außergewöhnlichen und darum typisch markantesten Weise herausgebildet worden sind.

Die Frage nach den indonesischen Einflüssen ist insoferne eine heikle und schwierige, als im Ngo-Nke und Pulah eine gemeinsame Sprachschicht vorliegt, die ihrerseits eben auch eine ältere Mischungsschicht des Indonesischen selber bereits berührt¹. Darnach werden die im § 7 zu berührenden bezüglichen Parallelerscheinungen zu beurteilen sein.

In unmittelbarer Nähe des Ngo-Nke liegen die Quellenbereiche bantuischer und pulahischer Sprachbildung. Im Bantu ist das Klassenpräfix herrschend geworden, das einem dem Ngo-Nke fremden Faktor angehörte; im Pulah ist das Suffix zum eigentypischen Kennzeichen geworden, es hat so also ein Element eigenartig und gewissermaßen exzessiv weitergebildet, daß im Ngo-Nke wie im Pulah, d. h. in ihrer gemeinsamen älteren Schicht, vorhanden war. Das Ngo-Nke ist also weder von der bantuisierenden Schicht typisch stark verändert worden, noch hat es starke Eigenheiten angenommen, noch erscheint es endlich von einer dritten sprachtypischen Quelle nennenswert beeinflußt worden zu sein, wie das für das Manfu hinsichtlich des Wule gilt. Darum können wir sagen, daß im Ngo-Nke ein relativ ursprünglicher, reiner und eindeutiger Sprachtypus zu erkennen ist.

Für die relative Ursprünglichkeit und Reinheit des Ngo-Nke-Typus spricht auch sein Mangel an innerer Gleichförmigkeit, wie sie innerhalb Afrikas am meisten das Bantu zeigt. Diesen Punkt müssen wir noch etwas erklären, weil weitergehende Schlüsse und Tatsachen daran hängen.

Die sprachliche Zerklüftung zeigt sich nirgendwo in Afrika so sehr wie auf der größten Breitenlinie, d. h. auf dem zentralafrikanischen (sudanischen) Gürtel; es ist wohl nicht zusammenhanglos, daß gerade diese Linie den Weg der Totemisten oder doch ihrer Hauptmasse kennzeichnet. Der Totemismus, der relativ deutlich und herrschend im Ngo-Nke-Gebiete, in Teilen des weiteren Nilquellenbereiches und am Kongo auftritt, besagt wesentlich einen Separatismus, und dieses Moment scheint sich auch in der Sprache zu äußern. Wenn wir in der Tat fragen, woher das Vielgestaltige an Sprachen in den bezeichneten Gebieten Afrikas kommt, dann kann die Antwort nur die von uns gegebene sein. Denn überall, wo mutterrechtliche Völker in größerer Masse auftreten, haben sie eine weitgehende sprachliche Einheit geschaffen. Das gilt von den Bantu im Süden wie von den Bornu im Norden und den Nuba im Osten. Es kann für die Erklärung der sprachlichen Vielgestaltigkeit und Zerklüftung eines Gebietes oder Typus auch nicht der Einfluß der Hirtenvölker angerufen werden, weil eben auch diese ausnahmslos der sprachlichen Uniformierung in weitem Umfange zuneigen. So blieben denn neben den totemistischen Sprachmenschen nur noch die urkulturellen Völker als Erklärungs-

¹ Vgl. hier wohl den Wechsel in der Anlautkonsonanz, der sehr alt sein dürfte.

grund für die sprachlich divergenzreichen Zonen in Afrika übrig. Diese letzte Möglichkeit muß darum noch besonders beachtet werden.

Die urkulturellen Völker zeigen in Wirklichkeit eine gewisse innere Individualisierung. Allein es ist für unseren Fall ein Zweifaches zu beachten: Erstens zeigen die Sprachen der Khoiñ (und Wule) eine immerhin beachtenswerte innere Nahverwandtschaft; man denke an die San-Dialekte oder wieder an die Schnalzlautsprachen des zentralen bzw. östlichen Afrika, die doch eine bemerkenswerte oder geradezu unerwartete typische Nähe mit dem Damara verraten. Zweitens ist nicht weniger zu beachten, daß die Sprachen der Urkulturvölker in Afrika nur an einer Stelle eigentlich breiteren Einfluß gewonnen, d. h. in weiterer Basis sich einigermaßen behauptet haben, im zentralen Afrika. Man möchte nun zunächst denken: daß ist ja unser Gebiet der fraglichen Sprachdivergenzen; allein das wäre oberflächlich. In Wahrheit nämlich rührt die sprachliche Einförmigkeit, soweit in der zentralsudanischen Querlinie von einer solchen gesprochen werden kann, gerade von der uniformierenden Kraft des Wule, oder doch auch davon; denn in der Einflußzone des Bantu haben wir auch mit dieser Quelle sprachlicher Gleichformung zu rechnen.

So bleibt denn eigentlich die totemistische Wanderungsquelle von Sprachmenschen allein noch als ganzer und hinreichender Erklärungsgrund der in Rede stehenden Erscheinung übrig; und es wäre unwissenschaftlich, diesen Erklärungsgrund auch nur zu übersehen. Bleibt aber diese Erwägung zu Recht bestehen, dann deutet die innertypische Vielgestaltigkeit des Ngo-Nke seine Ursprünglichkeit an. Das ist auch um so mehr zu beachten, als später durch asiatische (frei-vaterrechtliche, indonesische Einwanderer) oder wieder hamitische Eindringlinge größere Völkereinheiten in politischen Verbänden geschaffen worden waren, die eine sprachliche Nivellierung der zusammengefaßten Stämme zur natürlichen Folge hatten. Man muß hier vor allem das Mandingo-Reich als das vielleicht stärkste derartige Beispiel im Auge behalten.

Welches ist nun die Arbeit, die hinsichtlich der Klarlegung des Ngo-Nke-Sprachtypus zu leisten ist? Wir meinen, die Erledigung der folgenden drei Behauptungen: 1. Die von uns unter dem Typusnamen Ngo-Nke zusammengefaßten Sprachen bieten materiell und formell eine relative Einheit, d. h. sie gehören nach Laut, Wort und Form enger zusammen; 2. das Pulah verrät gerade in wichtigsten Belangen eine relative Nahverwandtschaft mit dem Ngo-Nke und ist darum in seiner älteren Komponente mit dem Ngo-Nke als frühere genetische Einheit zu fassen; 3. die Ngo-Nke-Sprachen weisen zufolge unbestreitlicher Verwandtheiten mit den Čol-Sprachen¹ unmittelbar und in ziemlich gerader Linie nach dem Osten, genauer wohl nach dem Osthorn als der Einwanderungspforte. Von diesen Fragen werden wir nur die zweite von einer Beweisseite her etwas beleuchten; wir werden die mehrerwähnten nominalen Suffixe, wenigstens die hauptsächlichsten, mit Pulah-Suffixen in Parallele setzen. So ergibt sich das folgende unvollständige Schema:

¹ Wobei wir nicht übersehen dürfen, daß die Verwandtheiten des Ngo-Nke in Ostafrika sich nicht ausschließlich auf die Čol-Sprachen erstrecken; auf ein bezüglich bestätigendes Beispiel (die totemistisch stark unterschichteten Warega) werden wir an späterer Stelle aufmerksam machen können.

Ngo-Nke:

<i>ke; ka (ko)</i>	Mann, männlich (Person)
<i>ngo, n</i>	Tiere; Konkretes; Örtliches
<i>ko</i>	Pflanzen und Pflanzliches
<i>mo, (ma)</i>	Mann, Mensch, Beruf usw.
<i>d'a</i>	Qualifikativa
<i>rē, ro, ru; tō</i>	Individualis
<i>ba</i>	Großes
<i>kala, kēla</i>	Kleines
<i>ya, ŋa</i>	Abstrakta (Qualifikativa)
<i>nī', nde</i>	öfter Abstrakta
<i>ku, (ka)</i>	Verbalsubstantiva; Infinitive
<i>la</i>	Deverbalia

Pulah:

<i>ko</i>	
<i>nge, ngo, ngu</i>	
<i>ko (kō), ho (hō)</i>	
<i>o, oo, owo</i>	
<i>do</i>	
<i>re, ro, ru; 'dō</i>	
<i>ba, (wa)</i>	
<i>ngel</i>	
<i>nga, (da)</i>	
<i>ndi, di</i>	
<i>go'</i>	
<i>ol, (lō)²</i>	

§ 4. Die Manfu-Sprachen.

Quellen und Literatur.

- BRUNTON E., A Grammar and vocabulary of the Susoo-Language. Edinbourg 1802.
 CHALLOU, P. du, Voyages et découvertes dans l'Afrique Equatoriale. Paris 1863.
 CHRISTALLER J. G., Sprachproben aus dem Sudan. ZaS. III (1899). Berlin.
 — Die Volta-Sprachen-Gruppe. ZaS. I (1887). Berlin.
 — Grammar of the Asante and Fante Language called Tschil. Basel 1882.
 CORRY J., Observations upon the windward coast of Africa, with vocabulary. London 1807.
 DELAFOSSE M., Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés a la cote d'Ivoire et dans les regions limitrophes. Paris 1904.
 ELLIS A. B., The Yoruba-speaking peoples of the Slave-coast of West-Africa. London 1894.
 FORBES F. E., Discovery and vocabularies of the Vahie and Dahoman languages. London 1851.
 HANSON A. W., On the Vei and Mendi dialects. Philol. Soc. Proceed. IV. London 1848—1850.
 JOHNSON H. and CHRISTALLER J. G., Vocabularies of the Niger and Gold-Coast. London 1886.
 MIGEOD F. W. H., The Mende Language. London 1908.
 — The Languages of West-Africa. Vol. I. London 1911.
 MÜLLER FR., Die Sprachen Basa, Grebo und Kru im westlichen Afrika. Wien 1877.
 NORRIS E., Outline of a few of the principal languages of Western and central Africa. London 1841.
 RAIMBAULT J.-B., Dictionnaire français-soso et soso-français. Rio-Pongo 1885.
 RASK R., Vejledning til Akra-Sproget på kysten Ginea. Kiöbenhavn 1828.
 STEINTHAL A., Die Mande-Neger-Sprachen. Berlin 1867. (Vergleichend mit Malinké.)
 THOMANN G., Essai de manuel de la langue néouolé (Côte d'Ivoire). Paris 1904.
 THOMAS N. W., Anthropological report on the Ibo-speaking peoples. London 1913.
 — Anthropological report on the Edo-speaking peoples. London 1910.
 USERA y ALGARCON G., Ensayo grammatical del Idioma de la raza africana de Nano. Madrid 1845.
 WILSON J. L., Comp. Vocabularies of some of the princ. Negro dial. of Africa. New-Haven 1849.
 — Comparison between the Mandingo, Grebo and Mpongwe dialects. New-York 1847.

Der Name Man-fu ist eine Zusammensetzung aus einem vorzüglich präfigal und einem suffikal figurierenden Personen-Plural; der Name ist also ein pleonastischer Ausdruck für die Bedeutung Volk, ein Äquivalent mit dem Namen Bantu, bzw. eine Analogie zu diesem.

Die Manfu-Sprachen setzen sich aus einem dreifachen Elemente zusammen, das wir oben bezeichnet haben; das muß vor allem festgehalten werden. Innerhalb des Manfu sind nun drei große Zonen gleichsam zu unterscheiden, die erste und mittlere zeigt den stärksten Einfluß des Wule; wir nennen sie

¹ Cf. *né* im Bambara als Formans d. part. praes.

² Cf. z. B. *hāyā-lō*, das Gähnen.

die Egba-Gruppe; sie verfällt in die Azanti-Idiome, die Volta-Idiome, die Yoruba-Idiome und die Ibo-Idiome. Die zweite Zone ist die östliche; wir bezeichnen sie als die Adamauye-Gruppe; sie zerfällt in die Baya-Idiome, die Runga-Idiome und die Banda-Idiome. Die Baya-Idiome reichen bis zur Durchbrechung des Manfu durch die Einflußzone des Pulah (Yolof). Die dritte Zone wird von der Mande-Gruppe gebildet; sie zerfällt ebenfalls in einige Untergruppen, und zwar in die Soso-Vai-Idiome, die Gora-Idiome, die Kru-Idiome und die umfangreichen Bete-Idiome.

Wie unterscheiden sich nun diese drei Zonen von einander? Vor allem haben wir bereits von der westlichen Gruppe erwähnt, daß sie beinahe eine Mittelstellung zwischen Ngo-Nke und Manfu einnimmt, was am deutlichsten freilich wieder in den Soso-Vai-Idiomen hervortritt. Die mittlere Zone kennzeichnet sich durchaus als mächtige Einflußsphäre des Wule; das will jedoch nicht etwa sagen, daß nur in dieser Zone die Wule-Schicht vorhanden wäre, auch nicht, daß dieselbe innerhalb dieser Zone selber überall gleich stark vorhanden wäre; wir merken sogar innerhalb der Egba-Gruppe eine stetige Abnahme des Wule-Elementes nach dem Westen und Norden zu. Die dritte (östliche) Zone zeigt mehr ein Einfließen nördlicher und nordwestlicher Sprachen, des Pulah, des Hausa, des Bornu; daneben hat sich auch der Einfluß des Wule noch früher und zum Teil sehr stark geltend gemacht. Eigentlich müßten wir sagen: Die älteste Konstituente dieser Manfu-Gruppe, das Wule, ist ziemlich mächtig, im Banda z. B. geradezu vorwiegend. Darin stimmt die Adamauye-Gruppe mit der Egba-Gruppe am meisten überein. Im übrigen bleibt das beachtenswerteste Charakteristikum der Adamauye-Gruppe die vielfache und ungleiche Durcheinanderwürflung der sprachgeschichtlichen Komponenten. Wenn wir dazu noch erwägen, wie dieses Gebiet bantuischer Angrenzer ist und daß dasselbe ehemals den randlichen Expansionswellen und Expansionswirkungen des Bantu ausgesetzt gewesen war, dann darf uns das Bunte und wieder das Verwickelte dieser dritten manfuischen Sprachzone nicht wundernehmen.

Menschen und Völker dreier großer geschichtlicher Kreise haben hier nacheinander und nebeneinander sich durchzuringen und zu behaupten gesucht, bald sich vermengend, bald gebend und empfangend, bald sich verdrängend und verdrängen lassend. So ist es gekommen, daß wir im Manfu zwar überall auf die drei bezeichneten Schichten stoßen, daß sich dieselben aber nicht überall in derselben gleichmäßigen Struktur vorfinden; dabei haben wir noch ganz abgesehen von sekundären Beeinflussungen und Zersetzungen, wie sie von Typen und Sprachen ausgegangen sind, die erst auf afrikanischem Boden sich als eine jedesmalige sprachliche Einheit ausgeprägt haben (Bantu, Pulah, Hausa). Wir haben es demnach im ganzen Manfu mit denselben primären Grundelementen zu tun; aber ebenso auch mit ihrer ungleichen Mächtigkeit hier und hier, mit ihrer geschichtlich ungleichwertigen, d. i. ungleichartigen Ineinanderwachsung, wozu letzten Endes sekundäre Elemente von bloß lokaler und einzeln beschränkter Geltung kommen. Dieser sprachlichen Zusammensetzung und Genesis entspricht es völlig, wenn die Manfu-Völker nicht nur in sich einer streng einheitlichen Kultur entbehren, sondern in ihren verschiedenen Teilen auch öfters nach außen und weniger nach innen weisen.

Immerhin ist es für uns bemerkenswert, daß wir von einer gewissen einheitlichen Mischkultur Westafrikas (soweit namentlich die Gebiete unseres Manfu-Typus in Rücksicht kommen) reden können; sie ist, im ganzen genommen, totemistisch stark nuanciert, wenn auch, zumal in der mittleren und westlichen Gruppe, wesentlich mutterrechtlich, und zeigt so denn auch viel Verwandtes mit dem Bantu-Gebiet, am meisten eben mit jenen bantuischen Sprachvölkern, die ähnlich wie das Manfu untergeschichtete Elemente des Wule aufweisen (Kamerun und die sich südlich an der Küste und südöstlich zum Kongo anschließenden Gebiete). Die Bantoiden zunächst, wenigstens die westlichen und mittleren; dann auch das Bantu, setzen sich ähnlich zusammen wie das Manfu, wobei freilich sehr ins Gewicht fällt, daß hier einerseits die auf das Wule zurückgehenden Elemente durchaus schwächer vertreten sind und daß andererseits gerade in den Bantusprachen bzw. in den Bantuvölkern eine Tendenz (linguistisch das Klassenpräfix, ethnologisch das Mutterrecht bzw. wirtschaftlich der Ackerbau) sich systematischer herauskristallisiert hat, wiewohl auch im Bantu der auffallenden sprachlichen Einförmigkeit keine ebensolche ethnologische (soziale, wirtschaftliche) entspricht. Linguistisch interessiert uns vor allem die engere Zusammengehörigkeit des Manfu und des Bantu, an sich schon ein Beweis für die Bewegungsrichtung der bantuischen Völkerwelle, wenigstens einer bantuischen Völkerwanderung. Diese Beweisfrage gewinnt neues Licht aus der Klarstellung des Sprachproblems der Bantoiden.

§ 5. Die Bantoiden.

Quellen und Literatur.

- CZEKANOWSKY J., Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907—1908. Unter Führung Adolf Friedrich, Herzogs von Mecklenburg. Bd. VII, 1917, Leipzig.
- GOLDIE H., Principles of Efik Grammar. Old Calabar 1857.
- NYLÄNDER G. R., Grammar of the Bullom Language. London 1814.
- ROSCOE, The Northern Bantu. London.
- SCHLENKER C. F., Grammar of the Temne Language. London 1864.
- An English-Temne Dictionary. London 1880.
- SCHWEINFURTH G., Im Herzen von Afrika. Reisen und Entdeckungen im zentralen Äquatorialafrika. Leipzig 1878.
- STARR F., Ethnographic Notes from the Congo Free State: an african Miscellany. Proc. of the Davenport Akad. of Scienc. Vol. XII (1909), 96—222.
- THOMAS N. W., Semi-Bantu. Man XXI, January 1921.
- Specimens of Languages from Sierra Leone. London 1916.
- Anthropological Report on Sierra Leone. 3 parts. London 1916.
- WINTZ ED., Dictionnaire Français-Dyola et Dyola-Français (Préface de Ch. Sacleur). Casamance-Paris 1909.

Es ist ein lehrreiches Verhängnis für die Entwicklung der Afrikanistik geworden, daß man so selten und unsicher an der Frage der bantoiden Sprachen geführt hat; daß diese Frage nie nachdrücklich verfolgt worden ist, hat eine bessere Klärung der afrikanischen Verhältnisse von Sprachen und Völkern nicht wenig gehindert. Wohl haben einige daran gedacht, daß aus den Bantoiden manche Dunkel einer allgemeineren Afrikanistik aufgehellt werden könnten; aber sie sind nicht zu einer Ausführung ihrer bezüglichen Gedanken gekommen.

BLEEK äußert sich einmal: „In the course of the second section of this part, it will be our business to ascertain (by analysis of the different forms of concord belonging to each class) the original form of each derivative prefix, as indicated by the various pronominal elements which must once have been identical with it. It is necessary thus to elucidate the most ancient forms of the prefixes, if we desire to extend this comparison to those members of the Bantu family which are found out of South Africa (as Timneh, Bullom, &c.), and still more to other Prefix-pronominal languages (such as the Gôr family, &c.). Those comparisons which already offer themselves will, therefore, be deferred until the end of this part of our Grammar“ (CG. I, 286sq.).

BLEEK hatte hier lediglich die Auswertung der Bantoiden für die Verständigung der innerbantuischen (Präfix-) Formen beabsichtigt. Unsere Aufgabe wird es sein, die Stellung der Bantoiden nicht nur zum Bantu, sondern innerhalb der afrikanischen Sprachen überhaupt anzugeben.

Die erste Frage, die wir uns hinsichtlich der Bantoiden vorlegen müssen, lautet: Welches sind die bantoiden Sprachen? Im unmittelbaren Anschlusse an die Beantwortung dieser Frage, wie sie durch eine mehr weniger vollkommene Aufzählung der Bantoiden geschehen kann, werden die Arten des bantoiden Aftertypus anzugeben sein. Als dritte Frage ergibt sich die sprachgeschichtliche bzw. dann auch die völkergeschichtliche Bedeutung der Bantoiden.

Die mächtigste Bantoiden-Gruppe treffen wir im Sierra-Leone-Gebiet; sie ist durch die drei Hauptsprachen Temne, Dyola und Serer gegeben. Alle anderen bantoiden Sprachen dieser Gruppe, wie das Landoma, Limba, Bullom, Nalu usw. fallen zu einer jener drei Hauptsprachen. Durch das Manfu-Gebiet hin treffen wir öfters Bantoiden an, deren wichtigste wir auf der allgemeinen Übersichtskarte angemerkt haben. Es sind das Lefana im Togo-Bezirk, das Alege (KOELLE's), das Efik, die Banend-Gruppe südöstlich der nördlichen Kamerun-Berge, im mittleren Nigergebiet die Kumuku-Sprachen, südlich des Beninflusses und bis in das Gebiet des Mbanflusses hinein die Wute-Idiome (mit dem Mfut an erster Stelle und dem westlichsten Penin KOELLE's). Am mittleren Kongo und bis an die kleineren Seen hinüber finden wir ebenfalls eine Reihe von bantoiden Sprachen, von denen wir anführen: Kibira, Lihuku, Kuamba, Manala, Ilingi, Upoto; (Bomani, Abüda, Abaluki). Endlich leben im Zwischengebiet von Čol und Nuba noch eine Anzahl bantoider Völkerreste; so nennen wir als Beispiele besonders das Yermo (Tagoy), das Ari (Talodi) und das Sumale (Tumale).

Die zweite Frage ist für uns die: Sind alle diese bantoiden Sprachen von derselben Art? oder falls dies nicht zutrifft: Welche Arten von Bantoiden unterscheidet man? Wir beginnen mit der Beantwortung der letzteren Frage und unterscheiden ein doppeltes Genus der Bantoiden: ein ansteigendes (Proto-Bantu) und ein absteigendes (degeneratives). Mit anderen Worten: wir können eine Sprache bantoid nennen, weil sie eine frühere Entwicklungsphase des grammatikalischen Bantusystemes darstellt; oder es kann eine Sprache insoweit bantoid sein, als sie ihr früheres (voll) bantuisches Gepräge eingebüßt hat. Diesen beiden Arten von bantoider Sprache kann der theoretischen Vollständigkeit halber noch eine dritte hinzugefügt werden, Idiome nämlich, die bantuisches Gepräge im Präfix-Nomen zeigen, die aber nicht als bantuverwandt gelten können; hieher könnten in einem gewissen Sinne jene Sprachen gerechnet werden, die ursprünglich dem Bantu ferner stehen und nur später

mehr weniger Bantuisches Gepräge angenommen haben (wie etwa das Fañg, obwohl da auch schon mit einer Vermengung mit Bantu-Leuten zu rechnen ist). Von diesen Arten scheint uns die zweitgenannte am seltensten vorhanden. Sprachgeschichtlich die bedeutsamsten sind die Proto-Bantu, also die Bantoiden der ersten Art. Diese nun treffen wir von der Westküste bei Casamance durch das ganze Westafrika herüber, gleichsam als zeichneten sie den Weg, den die Bantu bei ihrer Wanderung von Asien (Sumer) her eingeschlagen hatten.

In der Tat bilden die Sprachen ganz im Westen, wie das Timne, das Dyola usw. die besten Bantoiden, was durch die Zahl und mannigfache Art ihrer nominalen Präfixe und nicht minder z. B. durch die verbal-temporalen Formwörter zum Ausdrucke kommt. Sollen diese Sprachen hinausgeschobene Posten einer ehemaligen bantuischen Expansion sein? Wir vermögen uns nicht einer solchen Meinung anzuschließen; sie müßte davon ausgehen, daß die Bantu von Süden und Osten gekommen sind. Für uns sind drei Umstände entscheidend: erstens geben sich die westlichsten Bantoiden als prototyp zum Bantu; sie zeigen eine Annäherung in der Form und im Logos namentlich des präfigalen Klassennomens durch den Westen herüber bis ins Kamerun-Gebiet; über das Kameruner Gebiet in südöstlicher Richtung hinaus finden wir die reinsten (typischsten) Bantu-Sprachen. Dabei ist besonders zu beachten, daß z. B. das Timne in seinem Gesamtbestande mehr bantuisch ist als die Zwischen-Bantoiden bis zum Kameruner Gebiet und bis zu den Wule-Sprachen hin; diese Zwischen-Bantoiden sind zugleich im Sinne des Manfu-Typus mehr oder weniger ausgebildet worden, haben also jedenfalls unter Einflüssen gestanden, die durch den Hauptstock des östlichen Wule gegeben waren.

Ein zweiter Grund für unsere behauptete westliche Herwanderung der Bantu liegt in dem Umstande, daß die Bantoiden (namentlich der Timme-Dyola-Serer-Gruppe) eine Grenzverwandte des Ngo-Nke und Pulah bilden. Im westlichsten Afrika liegt der Herd, d. i. die ursprüngliche Stelle der in umfangreichsten afrikanischen Sprachen so charakteristischen nominalen Klassenwörter als eines Systems. Hier scheinen zwei Sprachvölker zusammengestoßen zu sein: die von Osten her gewanderten (mehr totemistischen) Völker, wie sie sich im oberen Senegal-Gebiete niedergelassen hatten; und die später in ihrer Wanderung von Sumer und jedenfalls von Nordafrika der Westküste entlang kommenden (mehr mütterrechtlichen) Völker. Beide Sprachen dürften vor ihrem wechselseitigen Aufeinandertreffen bereits substantivische Klassenaffixe gehabt haben, jede allerdings in geringerer Art und Zahl und ohne System. Die ersteren Sprachvölker (in ihren Resten von uns als natürlich nicht mehr reintypische Ngo-Nke bezeichnet) hatten mehr das suffikale Element, die letzteren (von Sumer kommend, das überwiegende Charakteristikum und Ferment im späteren Bantu bildend) zeigten Ansätze der nominalen Präfixbildung, auch der vokalischen. Wie ein Vergleich der Ngo-Nke-Sprachen z. B. mit den westlichsten Bantoiden zeigt, haben jene, d. h. ihre älteren Formen die verhältnismäßig größere Anzahl von Klassenwörtern besessen. Durch die bezügliche Unterscheidung von Person¹ und Sache (von Lebendem und Dinglichem) und

¹ Zumal des Männlichen, dessen sprachliche Präsignierung gerade hier sehr weit zurückgehen mag.

eine noch engere Heraushebung des Tieres war in den quer vom Osten Afrikas gezogenen Sprachvölkern bereits der Anfang eines nominalen Klassensystems gegeben, wie ein ähnliches übrigens in den Wortpaaren *mu*, *giš* (Mensch) und *mu*, *giš* (Baum-Pflanze) des Sumerischen feststeht. Die Bantoiden enthalten nun neben den Klassenpräfixen (Klassenwörter und Präfixvokale) auch Anzeichen von analogen bzw. äquivalenten suffikalen Elementen. Damit sind aber hier gleichsam als ein früheres Stadium die drei Sprachtypen des Bantu, Manfu und Pulah vorgebildet. Das Ngo-Nke von heute hat durchaus verschliffene Formen; in seinen nominalen Klassenwörtern scheint es kein System ausgebildet zu haben; wir haben in ihm eben noch die Reste jener Sprachen, die sich aus dem Klassenaffixe nicht zu einem Klassensysteme fortentwickelt, sich also nicht zu einem anderen Sprachtypus umgewandelt haben. Ein solches System haben ja schließlich auch die Manfu-Sprachen nicht ausgebildet oder sie sind vielmehr auf dem Wege dazu stehen geblieben; in diesem Sinne möchten wir die Manfu-Sprachen geradezu bantoid nennen. Insoweit diese Sprachen aber kein System ausgebildet haben, sind sie eben, wie wir früher schon andeuten konnten, dem Ngo-Nke nächstverwandt (womit nicht gesagt sein soll, daß z. B. das Ful oder Wolof [Pulah] in einer anderen Rücksicht nicht ebenso nahe bzw. noch näher verwandt sein könne).

Noch scheint sich uns hier die Frage besonders aufzudrängen, wie die verschiedenen Gruppen der vorbeschriebenen Bantoiden hinsichtlich des Bantu, auf welches sie doch irgend wesentlich hingeordnet sind, zu charakterisieren sind, wie sie sprachgeschichtlich und, wir möchten auch sagen, sprachgeographisch einzuweiten kommen, welche stammesgeschichtlichen Fixierungspunkte etwa in jener linguistischen Verhältniskomplize niedergelegt sein mögen. Wir werden jetzt nicht auf diese Fragen eingehen, deren Lösung soll aber andeutungsweise im nächsten Paragraphen versucht werden; nur vorweg sei darauf aufmerksam gemacht, daß zumeist das Verhältnis der nordwestlichsten und der nordöstlichen und nordöstlichsten Bantoiden interessieren muß; denn sie flankieren mögliche Völkerstraßen.

§ 6. Die Bantu-Sprachen.

Quellen und Literatur.

- BLEEK W. H. J., A comparative Grammar of South-African Languages. London 1862, 1869.
 — The Languages of Mosambique. London 1856.
 BÜTTNER C. G., Contributions to a Comparative Dictionary of the Bantu Languages. Trans. Phil. Soc. 1879/80, Part III. Capetown.
 FINCK F. N., Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantu-Sprachen. Göttingen 1908.
 HEEPE M., Probleme der Bantu-Sprachforschung. Leipzig 1920. Sonderabdruck aus ZDMG. LXXIV (1920).
 HOMBURGER L., Etude sur la Phonétique historique du Bantou. Paris 1914.
 JACOTTET E., Etudes sur les langues du Haut-Zambèze. Paris 1896—1899.
 KRAPF J. L., Vocabulary of six East-African Languages. Tübingen 1850.
 MEINHOF C., Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen. Berlin 1906.
 — Grundriß einer Lautlehre der Bantu-Sprachen. Leipzig 1899. 2. Aufl. Berlin 1910.
 — Einige Bantu-Wortstämme. MSoS. VII, 111, 127—149. Berlin 1904.
 — Ostafrikanische Studien. MSoS. VII/IX. Berlin 1904—1906.
 — Die Sprachverhältnisse in Kamerun. ZaoS. I, 138—163.
 MENSE C., Linguistische Beobachtungen am unteren und mittleren Kongo. Kassel 1895.

OORDT, VAN, *The Origin of the Bantu*. Capetown 1907.

STAPLETON W. H., *Comparative Handbook of Congo Languages*. Yakusu 1903.

TORREND I., *A Comparative Grammar of the South-African Bantu Languages*. London 1891.

Dieser Sprachast ist der einzige in Afrika, der als großer und in sich relativ geschlossener Typus schon lange erkannt wurde; denn selbst die hamitischen Sprachen sind erst später als eine Einheit und als ein typischer Eigenbestand bloßgelegt worden, hat ja noch REINISCH an der genauen Erweisung des hamitischen Sprachastes als einer sprachgeschichtlichen Eigengröße seinen ausgiebigen und zumal ergänzenden Anteil genommen.

Man könnte nun meinen, daß das Bantu in Entsprechung dieser Tatsache auch innertypisch und namentlich in betreff seiner Untergliederung der besterkannte afrikanische Sprachtyp sei. Dem ist aber nicht so; das wird uns bereits ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der innerbantuischen Sprachforschung lehren; diese historische Orientierung wird uns für die nachfolgenden thetischen Bemerkungen notwendig sein. Wir haben demnach an erster Stelle die historische Problemlage zu kennzeichnen, um alsdann Hinweise auf eine wahrscheinlichere Lösungsrichtung zu geben; in dritter Distanz wird es sich endlich darum handeln, daß die außerbantuischen Beziehungen, soweit sie vielleicht auch völkergeschichtliche Standpunkte gewähren oder kulturhistorische Daten auffinden oder wieder rechtfertigen helfen, namhaft gemacht werden.

Es wäre höchst instruktiv, die Wege nachzugehen, die von den bedeutendsten Bantu-Sprachforschern zur Erkennung der innerbantuischen Gliederungen eingeschlagen worden sind; indessen würde uns eine solche Erörterung über den Rahmen dieser allgemeinen und einleitenden Skizze hinausführen; es dünkt uns aber zugleich, als dürfe eine Auseinandersetzung der geschichtlichen Gliederungsversuche schon darum vermieden werden, weil diese Versuche tatsächlich bereits mehrfach erörtert worden sind; wir verweisen lediglich auf FINCK (*Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantu-Sprachen*) und HEEPE (*Probleme der Bantu-Sprachforschung in geschichtlichem Überblick*). Es wird füglich also genügen, den Sinn und die methodische Richtung der einzelnen Untersuchungen zu beleuchten, um hieran eine methodologische Bemerkung kritikhaft anzuschließen; diese kritische Bemerkung wird zu unseren eigenen und positiven Gedanken überführen können.

Drei Namen sind mit der Gliederungsfrage der Bantu-Idiome verknüpft: W. H. J. BLEEK (*Comparative Grammar of South African Languages*), J. TORREND (*A Comparative Grammar of South African Bantu Languages*) und F. N. FINCK (o. c.). In zweiter Linie kämen die klassifikatorischen Versuche von FR. MÜLLER (*Grundriß der Sprachwissenschaft I*), R. N. CUST (*A Sketch of the modern Languages of Africa*) und E. JACOTTET (*Etudes sur les langues du Haut-Zambèze*) zu beachten. Diese zweite Reihe von Klassifizierungen werden wir jedoch nicht weiter besprechen. Was nämlich JACOTTET anlangt, so ist derselbe im wesentlichen BLEEK gefolgt, auch methodisch, so daß er in seinem Ergebnisse denn auch diesem zunächst kommt¹. CUST hat sich vornehmlich

¹ JACOTTET's eigene Klassifikation stimmt im wesentlichen mit der schon von BLEEK versuchten Anordnung überein, wenn auch das Bild infolge der inzwischen so bedeutend erweiterten Kenntnis in Einzelheiten hier und da ein etwas anderes Ansehen gewinnt. JACOTTET

an geographische Rücksichten gehalten und müßte sein Resultat im Falle seiner Bestätigung immer noch als ein zufällig richtiges gelten; übrigens werden wir uns mit dem Cusr'schen Einteilungsentwurfe noch in einem späteren speziellen Teile unseres Werkes zu befassen haben. MÜLLER ist in seiner Gesamtleistung zu bewundern; in seiner Detailarbeit vermissen wir namentlich in der hier-
bezüglichen Frage die Gründlichkeit und wiederum die Zuverlässigkeit.

So überbleibt uns also eine Skizzierung der BLEEK'schen, TORREND'schen und FINCK'schen Gliederungsgedanken; wir geben sie hier mit einem vergleichenden Schema wieder, um dann auf die Methode dieser einzelnen Forscher etwas einzugehen.

BLEEK	TORREND	FINCK
A. Mittlere Gruppe:	A. Main Group:	A. Äußere Abteilung:
1. Westl. nördl. <i>a)</i> Kongo Genus, westl. südl. <i>b)</i> Bunda Genus.	1. Östliche Hälfte <i>a)</i> Kafir-Gr., <i>b)</i> Karanga-Gr., <i>c)</i> Tonga-Gr., <i>d)</i> Sena-Gr., <i>e)</i> Viti-Gr., <i>f)</i> Gaŋgi-Gr., <i>g)</i> Uŋgu-Gr., <i>h)</i> Sagara-Gr., <i>i)</i> Namwezi-Gr., <i>j)</i> Rega, <i>k)</i> Ganda-Gr., <i>l)</i> Taita-Gr., <i>m)</i> Nika-Gr., <i>n)</i> Pokomo, <i>o)</i> Kamba, <i>p)</i> Swaheli-Gr., <i>q)</i> Šambala-Gr., <i>r)</i> Ibo-Gr., <i>s)</i> Zaramo, <i>t)</i> Korde (Küstenkonde), <i>u)</i> Yao.	1. Südöstliche Unterabteilung <i>a)</i> Kafir-Gr., <i>b)</i> T'onga-Gr., <i>c)</i> Venda, <i>d)</i> Tšwana-Gr., <i>e)</i> Leŋge, <i>f)</i> Makua-Gr.
2. Östl. nördl. <i>c)</i> Zangian Genus, östl. südl. <i>d)</i> Mosambique Genus.	2. Westliche Hälfte <i>a)</i> Herero-Gr., <i>b)</i> Beŋgala-Gr., <i>c)</i> Kwaŋgo (Mbunda), <i>d)</i> Rotse-Gr., <i>e)</i> Boko-Gr., <i>f)</i> Angola-Gr., <i>g)</i> Kongo, <i>h)</i> Lunda, <i>i)</i> Guha-Gr., <i>j)</i> Nwema-Gr., <i>k)</i> Rua, <i>l)</i> Luba, <i>m)</i> Yansi-Gr.	2. Nordwestliche Unterabteilung <i>a)</i> Bubi, <i>b)</i> Kamerun-Gr., <i>c)</i> Faŋ, <i>d)</i> Pongwe, <i>e)</i> Mittelkongo-Gr.
3. Mittl. <i>e)</i> Languages of the Interior.	C. Fernandian Group.	B. Mittlere Abteilung:
B. Nordwestliche Gruppe:	B. Kua Group:	1. Östliche Unterabteilung <i>a)</i> Noro-Gr., <i>b)</i> Ganda-Gr., <i>c)</i> Kamba, <i>d)</i> Rega, <i>e)</i> Taita-Gr., <i>f)</i> Pokomo, <i>g)</i> Nika-Gr., <i>h)</i> Dzaga-Gr., <i>i)</i> Namwezi-Gr., <i>j)</i> Rundi-Gr., <i>k)</i> Nwema-Gr., <i>l)</i> Guha-Gr., <i>m)</i> Šambala-Gr., <i>n)</i> Swaheli-Gr., <i>o)</i> Sagara-Gr., <i>p)</i> Kiŋga, <i>q)</i> Gaŋgi-Gr., <i>r)</i> Uŋgu-Gr., <i>s)</i> Küsten-Konde, <i>t)</i> Njassakonde, <i>u)</i> Komoro-Gr., <i>v)</i> Paŋgwa, <i>w)</i> Yao, <i>x)</i> Sena-Gr., <i>y)</i> Seŋga-Gr., <i>z)</i> Karanga-Gr.
C. Südöstliche Gruppe:		2. Westliche Unterabteilung <i>a)</i> Herero-Gr., <i>b)</i> Tonga-Gr., <i>c)</i> Süd-Mbumba, <i>d)</i> Kwaŋgo, <i>e)</i> Rotse-Gr., <i>f)</i> Angola-Gr., <i>g)</i> Loango (Flote), <i>h)</i> Buma, <i>i)</i> Lunda, <i>j)</i> Luba-Gr.
<i>a)</i> Kafir <i>a)</i> Xosa, <i>β)</i> Zulu; <i>b)</i> Setshwana <i>a)</i> Seroloi, <i>β)</i> Seŋ'lapi, <i>γ)</i> Sesuto; <i>c)</i> Tekeza (dessen Haupttreter das Roŋga ist).		

Was allen eben skizzierten Gliederungsversuchen gemeinsam ist, kann als ein Vorwiegen des phonetischen Erweismomentes angegeben werden, wobei FINCK in einem umfassenden und vermittelnden Sinne BLEEK'sche und TORREND'sche Argumente und Wege verwendet hat. Um die Art der diese

darf sich aber das Verdienst zuschreiben, die von BLEEK in allzu zerstreuten Bemerkungen und Andeutungen vorgebrachte Begründung in einer ausführlichen und klaren Darstellung versucht zu haben (FINCK b. c. 18).

Einteilungen motivierenden Erscheinungen zu verstehen, muß eine doppelte Lautbewegung unterschieden werden; die eine betrifft den Lautwandel und die Lautveränderungen, wie sie bei Vergleichung mehrerer Sprachen untereinander mehr weniger als Lautgesetze erkannt werden können. Je nachdem dann von zwei sich entsprechenden Lauten, z. B. *o* und *u*, der eine als älter angesehen wird, ergibt sich das relative Alter der durch diesen älteren Laut charakteristischen Sprachen. Auf diesem Wege ist BLEEK zur Behauptung einer größeren Ursprünglichkeit des Kaffrischen gekommen, die er wesentlich festhält:

„... Kafir or Zulu, which languages have in general best preserved the ancient forms. But as they have not done so in every regard, and as there are many instances in which the kindred languages are more original, it follows that alony on the basis of a comprehensive comparison, any sound and satisfactory etymology of the South African Bantu languages can be instituted“ (o. c. § 388).

Die andere Lautbewegung betrifft die einzelne Sprache, insoferne in derselben beim Entstehen und bei der Entwicklung der grammatischen Formen, allgemein also bei der Berührung der Laute untereinander Veränderungen hervorgerufen werden; hierhin fallen nach BLEEK vor allem die Assimilation und die Harmonie der Vokale, dann die Erscheinungen der Nasalition und der Palatalisation. Namentlich diese zweite Art von Lautbewegung war für BLEEK ausschlaggebend. In diesem Sinne bestimmt er z. B. den Unterschied des südöstlichen Astes vom westlichen Zweige der mittleren Gruppe. Gelegentlich hat jedoch BLEEK auch zu einer mehr allgemeinen phonetischen Charakterisierung bzw. Distinguierung gegriffen; man vgl. z. B. o. c. § 21, Abs. 1:

„The Middle branch languages are, as a whole, distinguished by a greater sooftness of pronunciation, and by a tendency to mollification, which shows itself most strongly in the Western portion, and particularly in the Southwestern or Bunda Genus.“

Auch die Unterabteilungen gewinnt BLEEK aus phonetischen Erwägungen, zumal aus der Beachtung spezifischer Lautverschiebungen. BLEEK's Verfahren ist also durchaus phonetisch; dabei kümmert er sich eigentlich nicht um das genealogische Verhältnis der Bantusprachen, um das innerbantuische Abstammungsproblem; er beschreibt und analysiert die einzelnen Sprachen und stellt die durch eine Mehrheit von Merkmalen übereinstimmenden in einer Abteilung zusammen, so daß die Merkmale einer einzelnen Abteilung allen zugehörigen Sprachen eigentümlich sind (bzw. sein sollten); eine bezügliche Mangelhaftigkeit in den Merkmalen stellt die Zugehörigkeit zur Abteilung in Frage.

TORREND verliert sich nicht weniger als BLEEK in phonetische Erwägungen, weshalb es nicht recht verständlich wird, wenn neuerlich seine Arbeit als ganz verschieden von der BLEEK's und als wesentlich minderwertiger als diese ausgegeben wird (vgl. JACOTTET und HEEPE). Die Kritik, wie sie an TORREND's Beweisen geübt worden ist, läßt sich nicht minder an denen BLEEK's rechtfertigen. Wenn TORREND „sich im Gegensatz zu BLEEK von vornherein nur an die Gesetze der Lautverschiebung gehalten und dabei wiederum nur auf einige wenige Erscheinungen geachtet“ hat, „nämlich auf die Erhaltung und Veränderung der Grundlaute *k* und *t*, sowie der alten Nasalverbindungen, und auf das Auftreten von *l* oder *z* in bestimmten Fällen“, so kann darin doch

kaum ein schlechthiniges Negativ für die Einschätzung von TORREND's Leistung gelegen sein. Wenn TORREND's so gefundene bzw. bestätigte Gliederung der Bantu-Sprachen nicht angenommen wird, so bildet sie immerhin eine in wichtigen Belangen gültige Entkräftung des BLEEK'schen Gliederungsschemas. Wenn man TORREND auch zum Vorwurf gemacht hat, daß für seine „Anordnung im wesentlichen wieder geographische Gesichtspunkte maßgebend“ waren (HEEPE, o. c. 5), so ist das eine bedauerliche Entgleisung in der Kritik; das geht aus TORREND's eigenen Worten hervor:

„CUST... follows a geographical method throughout. Hence his classification necessarily has its defects, but less than any other that I have know of; and I think it may be adopted until more is known of some languages, principally of those of the Congo basin. Only it should be so modified as to pay regard to the existence of the Chwana-Mozambique-Mpongwe group, and the certain obvious affinities between various languages“ (Introd. p. XVIII, No. 23).

FINCK hat der Methode und dem Ergebnisse TORREND's mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen; er bemerkt gegen JACOTTET:

Einer von seinen „Einwänden ist auch in der Tat durchaus stichhältig. Mit Recht tadelt er nämlich, daß TORREND unleugbar eng zusammenhängende Sprachen verschiedenen Klassen zuzahle. Ganz unberechtigt ist dagegen der Einwand, daß TORREND Sprachen, die sehr verschieden von einander seien, zu einer Gruppe vereinige. Denn bei einer genealogischen Klassifikation, die TORREND doch sicherlich erstrebt, ist eben ganz entschieden damit zu rechnen, daß sich Sprachen im Laufe der Zeiten beträchtlich geändert haben können“ (o. c. 17).

Damit haben wir nun in unserer geschichtlichen Betrachtung bereits zu FINCK selber übergeleitet, denn sein „Ziel... ist eine Klarlegung der genealogischen Verhältnisse der Bantu-Sprachen, nicht... eine Gruppierung nach der Eigenart einer jeden“ (ibidem 23). Dabei verfolgt allerdings auch FINCK gänzlich den phonetischen Untersuchungsweg, indem er zugleich Betrachtungen von BLEEK und TORREND verwertet bzw. erneuert. Bei FINCK steht somit die Altersfrage der einzelnen Sprachen im Vordergrund; über seine engere methodische Eigenheit mag uns ein Beispiel belehren. „Eine an sich nicht gerade besonders auffällige, aber für einen Teil des von ihr betroffenen Gebietes, wie sich zeigen wird, charakteristische Neuerung ist eine in der Mehrzahl der Bantu-Sprachen vorgenommene Reduktion von vier Vokalen der Grundsprache auf zwei. Wo beispielsweise im Peli (in Transvaal) ein *i* oder geschlossenes *e* erscheint, wird in der Mehrzahl der Bantu-Sprachen, z. B. im Njassa-Konde, unterschiedslos *i* gesprochen (abgesehen von einigen wenigen Fällen, in denen ein geschlossenes *e* des Peli auf ein älteres offenes zurückzugehen scheint), und entsprechend steht dem *u* und geschlossenen *o* des Peli im Njassa-Konde nur ein Laut, *u*, gegenüber“ (a. a. O. 25). FINCK hat das Postulat eines ursprünglichen oder idealen (musterhaften) Bantu-Idioms urgiert, was uns weiter unten auf MEINHOF weisen wird. Zuvor mag ein kritisches Wort HEEPE's über die drei eben besprochenen Klassifikatoren hergesetzt sein.

„Es muß also zum Abschluß unserer methodisch-theoretischen Betrachtung gesagt werden, daß weder TORREND noch FINCK es bisher zu einer einwandfreien Einteilung gebracht haben, weil sie beide einem im wesentlichen genealogischen Einteilungsprinzip huldigen, das zwar ihrer vorgefaßten Meinung über die Entstehung der Verschiedenheiten der einzelnen Bantu-Sprachen, also ihrer Abstammungstheorie entspricht, sich aber an dem im einzelnen festzustellenden Tat-

bestand in Wirklichkeit nicht bewahrheitet. Während aber TORREND in der Durchführung seines Prinzips folgerichtig verfuhr (abgesehen von den Fällen, in denen er nur geringe Übereinstimmung mit dem Kua fand), hat FINCK sich in dem Bestreben, BLEEK'sche und TORREND'sche Prinzipien zu vereinen, in unlösbare Widersprüche verwickelt. Sachlich sind wir also über den von BLEEK erreichten Erkenntnisstand noch nicht hinaus" (a. a. O. 15).

Wenn auch BLEEK's Weg und Resultat abzuweisen sind — und für uns kann hierüber kein Zweifel bestehen —, dann müssen HEEPE's Worte einfachhin abgelehnt werden. Als Irrgänge sind ja die Arbeiten von TORREND und FINCK der weiteren Bantu-Sprachforschung gleich wertlos oder wieder auch gleich wertvoll wie die Leistung BLEEK's.

So fällt denn auch die strenge Forderung nach einer exklusiven Anknüpfung an BLEEK; ja wir haben allen Grund, vor derlei Forderungen zu warnen. MEINHOF, auf dessen „Urbantu“ wir gleich unten zurückkommen werden, hatte in der Tat, ohne irgend organischen Anschluß an einen dieser Forscher, selber eine Gliederung der Bantu-Sprachen versucht. „...unter Zuhilfenahme der Nominalpräfixe würde ich im Anschluß an diese Lautgesetze ein Schema zur Klassifizierung der Bantu-Sprachen für nicht unpraktisch halten.“ Es ergeben sich demnach vier Haupteinteilungen:

- I. *ki*-Sprachen, die das *ki*-Präfix unverändert erhalten.
- II. *chi*-Sprachen, die das *k*-Präfix in *chi*, *tji*, *shi* umlauten.
- III. *si*-Sprachen, in denen ein *s* statt des *k* eintritt.
- IV. *e*-Sprachen, die das *k* ganz verschwinden lassen.

Die Unterabteilung ergibt dann:

1. *t*-Sprachen, 2. *l*-Sprachen, 3. *h*-Sprachen, oder nach den *p*-Lauten: a) *p*-Sprachen, b) *w*-Sprachen, c) *v*-Sprachen, d) *bf*-Sprachen, e) *h*-Sprachen, f) *b*-Sprachen.

Zur weiteren Unterscheidung würden andere Lautverschiebungen zu berücksichtigen sein (ZaoS. I [1895], 273). Auf diese Einteilung ist MEINHOF später nicht mehr zurückgekommen, wie er überhaupt in dem Punkte sehr zurückhaltend geworden war.

„Es hat an Versuchen“, schreibt er, „nicht gefehlt, die Bantu-Sprachen zu gruppieren, man hat auch an sprachvergleichenden Arbeiten einiges Brauchbare und viel Unbrauchbares geleistet. Aber große Bedeutung haben diese Versuche zumeist weder für die Wissenschaft noch für die Praxis gehabt. Ich sehe den Fehler dieser systematischen Arbeit im Bantu darin, daß man sich bei Aufstellung unzureichender Gesetze begnügte oder gar, daß man sich für jeden einzelnen Fall ein Gesetz zurechtmachte. Ich bin der Ansicht, daß die Bantu-Sprachen so streng die in ihnen liegenden Gesetze befolgen, daß man sich nicht eher beruhigen darf, als bis das ganze Sprachgebäude klar erkannt ist“ (GLB's Vorwort).

Seither hat sich MEINHOF auf das Theorem seines Urbantu festgelegt, wie es scheinen will, um die Bantu-Sprachprobleme darin versinken zu lassen, sich selbst zur relativen Unfruchtbarkeit verdammend.

Unsere kritischen Zusätze zu all diesen Einteilungsversuchen können wir kurz fassen. Das *πρῶτον φεῦδος* in all den Bemühungen um eine Gliederung der Bantu-Sprachen liegt in der einseitigen Betonung der Phonesis; wir müssen demgegenüber auf die Wortvergleichung und auf die vergleichende Grammatik verweisen; letztere muß nach unserem Dafürhalten eine hauptsächliche und ausgedehnte Berücksichtigung finden. Ein zweiter folgenschwerer Irrtum ist es, wenn nicht darauf geachtet worden ist, daß der bantuische Sprachkomplex

vielleicht gar nicht einmal einheitlich zu verständigen ist; es spielten doch wohl in der Ausbildung und Auswirkung dessen, was nun als die große Sprachen-zusammengehörigkeit des Bantu ausmacht, zum Teil ganz disparate Faktoren mit. Schon darum müssen wir es glatt abweisen, wenn z. B. MEINHOF bei seiner Statuierung des Urbantu irgendwie voraussetzen scheint, daß alles phonetische Gut des Bantu aus einer Quelle zu datieren bzw. zu erklären wäre. Endlich ist gerade im bantuischen Bereiche mit freiwilligen und gewaltsamen Völker-verschiebungen zu rechnen. Daß etwa Bantu-Stämme später gelegentlich wieder nach Norden zurückstauten, um sich vielleicht abermals nach Süden zu wenden und dort sich zu zersplittern und zu verlieren, ist mehr als eine bloße Möglichkeit. Daß nicht unbedeutende Teile der bantuischen Völkermasse als eigentlich bantuisiert zu betrachten ist, werden wir in der Sonderunter-suchung über das Bantu darzutun reichlich Gelegenheit nehmen.

Eine der Wahrheit entsprechende Einteilung der Bantu-Sprachen muß vor allem mit zwei Erwägungen rechnen. Einmal scheint sich das Bantu als eine Resultante hauptsächlich zweier Sprachvölkerwellen zu geben. Wir vermochten die beiden Komponenten als die Ngo-Nke(-Verwandten) und die Bornu(-Ver-wandten) zu erkennen, d. h. im Bantu finden wir ein sumerisches Element und ein wohl noch früheres, eigentlich nigritisches, das im Ngo-Nke zum Ful noch einigermaßen vorliegt und jedenfalls über seinen am Osthorn zu verfol-genden, vielleicht mehr südindisch weisenden ersten Wanderweg noch ungefähr zu verständigen ist. Damit würde sich übrigens auch das anthropophysisch in den Bantu durchscheinende und durchwirkende Doppelement, ein nigritisches und ein helleres, nahezu kaukasisch anmutendes, mediterranes, sumerisches, erklären. Ethnologisch ist lange schon dargetan worden, daß totemistische und mütter-rechtliche Völkerbestände und Völkerbewegungen am Werden der nun zumal sprachlich als kompakte und umfassende Einheit geltend gewordenen Bantu-völker wesentlich und stark beteiligt waren. Allerdings vermögen wir ja nicht mehr zu behaupten, daß etwa die beiden Komponenten im genauen Bornu und im genauen Ngo-Nke heute noch rein vorhanden wären; daß aber diese beiden Gruppen relativ deutlich die beiden nach rückwärts bantuisch konver-gierenden Entstehungskomponenten versinnbilden können, ist uns genug.

Ein Zweites, das für die Gliederung der afrikanischen Sprachen zu beachten kommt, ist das Vorhandensein einer vor den bezeichneten beiden Komponenten liegenden Urschicht; wir nennen sie (relativ) autochthon und verstehen darunter die Pygmäen und Pygmoiden (bzw. etwa noch die mit ihnen genetisch zusammen-hängenden Wule-Völker¹).

Wenn wir nun wissen und aus verlässlichen Indizien annehmen können, daß die afrikanische Urschicht vom Süden nach dem Osthorn schief über den Kontinent verläuft, dann ist es von vorneherein wahrscheinlich, daß die süd-westlichen Bantu-Sprachen mit den Idiomen des nordöstlichen Bantu-Gebietes einige Mehrverwandtschaft aufweisen; sie haben in verhältnismäßig demselben Maße eine engverwandte sprachliche Unterschicht.

¹ Soweit sich diese ehemals auf einem heute bantuischen Terrain ausgebreitet und seß-haft gemacht hatten. Jedenfalls bilden sie in unserer Frage keinen starken Faktor.

Wenn wir zweitens beachten, daß eine starke Bantu-Welle von Nordwesten nach Südosten gezogen ist, dann werden wir von vornherein annehmen können, daß im Südosten des Bantugebietes stärkere Verwandtheiten nach dem Nordosten weisen; vom Zulu ist das schon öfters und in mehrfacher Hinsicht angemerkt worden. Wenn wir ferner in Rücksicht bringen, daß in einem Teile des nordwestlichen Bantu-Gebietes Angehörige der Wule-Gruppe den Bantu unterlagern, während Sprachen wie das Sotho und seine Glieder, zumal das Zulu, durchaus einer noch älteren Khoinschicht übergelagert sind, dann wird es ebenso klar, daß die südöstlichen und nordwestlichen Idiome doch wieder, trotz einer weitgehenden Zusammengehörigkeit sich deutlich gegeneinander unterscheiden¹.

Nehmen wir endlich dazu, daß vor dem Eintreffen und Überströmen der Bantu auf dem Expansionsterrain, also auf der südlichen Hälfte des Kontinentes, bereits eine bantuische Völker- und Sprachkomponente in ungleicher Weise und Verteilung ansässig war, dann werden sich die Auswirkungen hievon in den heutigen Bantu-Sprachvölkern dieses Gebietes zeigen. Daher dürfte es kommen, daß sich in Teilen der mehr mittleren und östlichen Bantu-Gruppe (Konde) eine relative Reintypigkeit entwickeln konnte. Dieses Gebiet nämlich dürfte der Vollentwicklung eines mäßigen und also relativ normalen Bantu-Typus insoferne günstig gewesen sein, als verhältnismäßige Ruhe und ebenmäßige Auswirkung der allerdings auch da in verschiedener Stärke vorhandenen sprachlichen Konstituenten zusammentrafen und zusammenhalfen.

Beachten wir nun diese vielfachen Umstände und Bildungsingredienzen, dann gelangen wir zu einer mehr verlässlichen Basis in der Frage nach der innerbantuischen Sprachgliederung. Es wird uns dann wahrscheinlich, daß eine Vierteilung der Bantu-Sprachen in unserem Sinne den Vorbedingungen der bantuischen Sprachgliederung in weitgehendem Maße entspricht. Der einzige dunkle Punkt, der etwa noch bestehen bliebe, wäre das Fehlen des nordöstlichen Gliedes, das wir in Entsprechung des südwestlichen genannt haben. Allein auch da hat uns eine entscheidende Überlegung geleitet: die südwestlich-nordöstlich verlaufende bantuische Verwandtschaftslinie ist nirgends ganz oder mächtig unterbrochen; anderseits sind die engeren Beziehungen der besseren und größeren Nordost-Bantu-Sprachen zur Konde-Gruppe derartige, daß sie als das eine bzw. als ein Unterglied der Konde-Gruppe gefaßt werden können. Da auch die Linie der nordwest-südöstlichen Verwandtschaft konstant ihre Spuren aufweist, so hat die Miteinbeziehung der nordöstlichen Idiome in die Konde-Gruppe noch mehr Berechtigung. Das alles werden wir im speziellen Teile über die Bantu-Sprachen systematisch und abschließend ausführen.

Hier muß uns noch in letzter Linie die erste Entstehung und die früheste Wegrichtung des bantuischen Sprachtypus und Sprachvolkes interessieren. Die Frage führt uns auf das ethnologische Gebiet. Seit ANKERMANN besonders war man immer mehr der Ansicht nähergekommen, daß das ältere Mutterrecht nicht als solches in Afrika eingedrungen sei; es fände sich demnach Erbteil

¹ In welchem Sinnē und in welcher Einschränkung wir die Wule-Sprachen gegenüber dem Khoi als jünger fassen, ist an anderer Stelle andeutungsweise beantwortet worden.

von jenem älteren Mutterrecht bloß, insoweit es noch im späteren freien oder gemischten Mutterrecht erhalten geblieben wäre. Im Zusammenhange damit hatte ja auch die alte Hypothese von der maritimen Wegrichtung der vornehmlich ackerbauliebenden Bantu gestanden; denn das freie Mutterrecht kannte und übte ja die Schifffahrt. Der Weg der Bantu wäre somit vom südlichen Indien bzw. von Indonesien her über Madagaskar zur südöstlichen Küste Afrikas und von dort im Hauptstoße nach dem Nordwesten gegangen. Wir vermögen nicht an den schweren Bedenken dieser ganzen Auffassung vorbeizukommen. Unsere bezüglichen Gedanken ergeben sich aus den bisherigen Einsichten in dem afrikasprachlichen Gliederungsprobleme. Wir formulieren sie so.

Zunächst sind die linguistische und die ethnologische Frage reinlich auseinanderzuhalten. Wir wollen zuerst über die linguistische Sachlage Klarheit zu gewinnen suchen.

Die Bantu-Sprachen treten uns als ein so einheitlicher und wiederum so eigentümlicher Typus entgegen, daß man wohl kaum wird behaupten wollen, sie hätten nicht bloß ein Entstehungsgebiet. Haben aber die Bantu-Sprachen nur ein Quellgebiet ihres Typus, dann entsteht unmittelbar die andere Frage: wo ist das bantu-sprachliche Entstehungsgebiet? Vor allem muß da wohl gesagt werden, daß der Bantu-Sprachtypus seine eigentliche und letzte Ausgestaltung in Afrika erfahren hat. Wir werden gleich unten aber auch zeigen können, daß z. B. die Klassenpräfixe des bantuischen Substantivs eine teilweise, aber doch deutliche außerafrikanische Verwandtschaft haben, eben eine genetische und historische.

Wo liegt nun innerhalb Afrikas das bantu-sprachliche Entstehungsgebiet? Wir meinen, daß entscheidende Gründe nach dem westlichen und westlichsten Afrika weisen. Einmal finden wir im westlichsten Afrika die klarsten und stärksten Bantoiden, die Proto-Bantu sind; wir konnten auf diesen Punkt schon hinweisen. Alsdann ist es aus der Vergleichung des Bantu mit den nördlichen Sprachen des Haussa, des Bornu und des Nuba hinreichend erkennbar, daß hier ursprüngliche und wichtige Verwandtschaften vorliegen, die genetisch und historisch verstanden werden müssen. Ist aber dies der Fall, dann kann die Folgerung nicht länger von der Hand gewiesen werden, daß die Bantu-Sprachvölker aus derselben Richtung zu verständigen sind, wenigstens eben nach der einen großen Entstehungskomponente. Es ist das für unsere ganze Frage um so bedeutsamer, als die andere Entstehungskomponente des Bantu, die zum Ngo-Nke und Pulah zeigt, sicher nördlich anzusetzen, d. h. nordafrikanisch oder mittelafrikanisch gekommen ist. Endlich fehlt uns sprachlich jegliches Indiz für eine südöstliche maritime Zuwanderung der jetzigen Bantu-Sprachvölker; weder im südöstlichen Afrika noch im austro-asiatischen Inselgebiet, noch endlich auf Madagaskar treffen wir protobantuische Spuren an. Die Bantu-Bestände auf Madagaskar sind nachweislich afrikanischen Datums. Darauf werden wir noch in einem späteren Paragraphen besonders zurückkommen. Einen letzten, eigentlich an sich entscheidenden Grund für unsere Annahme erkennen wir in den außerafrikanischen Beziehungen des bantuischen Sprachtypus. Wir meinen die Zusammenhänge mit dem tibeto-verwandten Rong, die eine Miteinbeziehung des Sumerischen verlangen.

Nunmehr können wir an das ethnologische Problem des Bantu bzw. der Bantu rühren. Zunächst muß da nun festgehalten werden, daß eine zweifache (ältere und jüngere) Einwanderung mutterrechtlicher Völker in Afrika dem oben gekennzeichneten linguistischen Ergebnisse nicht durchaus entgegensteht. Hier drängt sich lediglich die Frage auf, welcher der beiden mutterrechtlichen Völkerwellen die bantutypische Sprachbildung zugeschrieben werden muß. Wird diese Bildung den älteren Mutterrechtlern (die wir einstweilen hypothetisch annehmen) zugewiesen, dann bliebe zu erklären, inwiefern sich die Sprache der jüngeren Mutterrechtler in Afrika wiederfindet bzw. inwiefern diese Sprache auch verloren gegangen sein könnte. Eine geringere Schwierigkeit bestände im Falle der Annahme, daß die jüngeren Mutterrechtler das eigentlich und ganz Typische der Bantu-Sprachen ausgebildet haben. Beachten wir zunächst noch den ethnologischen Befund.

Daß sich das jüngere (freie) Mutterrecht in Afrika vorfindet, ist in keiner Weise zweifelhaft. Aber es scheinen auch hin und hin deutliche Spuren des älteren (exogamen) Mutterrechtes auf. Solche Spuren finden wir in Ägypten (Hellmond und Dunkelmond), in Ostafrika bei den Kunama, Bareá, Suk usw., zum Teil auch bei den südwestafrikanischen Herero (Anklänge an früheres Zweiklassensystem, strenge Mutterfolge, Geltung des Mutterbruders), am Zambezi (Rindenboot, Panpfeife, Baumhaus), in Ostafrika allgemein verfolgbar die Schlagkeule, in Westafrika und, wenn auch weniger stark, in Ostafrika z. B. im Gebiete der Konde, Yao, Kua die Masken und Geheimbünde. Auch die gelegentlichen Erinnerungen an herrschende Frauen in Volkssagen, worauf uns in freundlicher Weise P. SCHEBESTA aufmerksam machte, lassen mit einiger Wahrscheinlichkeit auf stärkeres, d. i. älteres Mutterrecht deuten. Wie immer solche Indizien gedeutet werden mögen, so gewinnen sie jedenfalls noch aus der gewissermaßen aprioristischen Erwägung einige Mehrbedeutung, daß eine Einwanderung des älteren Mutterrechtes wohl in Australien und Amerika, ja auch in Europa (z. B. Basken), nicht aber in Afrika stattgehabt haben sollte. Dazu kommt zu allerletzt der Mangel freimutterrechtlicher Typika, wenigstens einiger, im mutterrechtlichen Osten, Norden (und Südwesten) Afrikas.

So sehr nun auch alle diese Gründe für die Annahme auch des älteren Mutterrechtes in Afrika zu sprechen scheinen, so muß doch nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung noch die andere Möglichkeit, daß nämlich erst das freie Mutterrecht, nicht schon das ältere, in Afrika eingewandert ist, beachtenswert bleiben. Denn angenommen z. B., wie es übrigens sehr wahrscheinlich ist, daß die Urheimat des älteren Mutterrechtes Hinterindien sei, dann könnte doch das Fehlen einer afrikanischen Abwanderung einige Wahrscheinlichkeit behaupten; Fragen wie die nach der Art des baskischen Mutterrechtes müßten alsdann als seltenere Reminiszenzen, Überbleibsel des älteren Mutterrechtes im neueren gedeutet werden. Dies ist der ethnologische Befund, wie er für unsere Frage in Rücksicht kommt. Vielleicht wird es durch neuere spätere Erkenntnisse möglich sein, eine bessere Sicherheit in der Frage der afrikanischen Einwanderung des Mutterrechtes zu gewinnen. Das linguistische Resultat würde dadurch nicht zwar geändert, wohl aber könnte seine Erklärung in einigen Punkten an Deutlichkeit und Sicherheit gewinnen.

Eine Frage scheint uns einer kleinen Erörterung noch besonders wert. Sprachlich steht nämlich fest, daß gerade jene Völker, die klares und stärkeres freies Mutterrecht aufweisen, auch einige Gemeinsamkeit in den Eigentümlichkeiten ihrer Idiome verraten. Es sind das die Idiome des Manfu-Typus, weit bis in das Wule hinein reichende Sprachbestände, endlich die sich an der Küste und südlich anschließenden Bantu-Sprachen. Es wäre nun mit der Möglichkeit zu rechnen, daß diese Sprachen ihre Verwandtheiten aus der freimutterrechtlichen Sprachvölkergemeinschaft besitzen. Dann entstände nur die Frage, ob die Bantu-Sprachen aus derselben Gemeinsamkeit heraus ihre typischen Eigentümlichkeiten geschöpft bzw. entwickelt haben, ob also die Manfu-Sprachen in der Tat in diesem Sinne semi-bantuisch genannt werden dürfen. Wäre dies der Fall, dann fielen die Bantu-Sprachvölker mit dem freien Mutterrecht zusammen. Aber noch etwas anderes wäre dann nicht minder wichtig zu bemerken. Wenn die Manfu-Sprachen und die Bantu-Sprachen auf eine Gemeinsamkeit, nämlich die freimutterrechtlichen Völker, zurückweisen würden, dann wäre eine Zuwanderung dieser Völker über Madagaskar aus einem neuen Grunde unverständlich: die Manfu-Sprachen haben keinerlei Sprachbildungsspuren auf dem durch Madagaskar gegebenen Wanderungswege. Dieses Resultat genügt uns hier; und zwar gilt es, gleichviel ob das ältere Mutterrecht für Afrika angenommen oder angezweifelt wird.

Noch kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht ein bantuisches Einfallstor in der Fortsetzung des Nilbeckens, also im nördöstlichen Grenzbezirke des heutigen Bantu angenommen werden müsse. FINCK z. B. hatte ja in der Tat mit zwei Bantu-Wellen ursprünglicher Art gerechnet, deren eine eben nordost-südwestlich verlaufen wäre. Wir geben nun zunächst zu, daß ein Einstürmen mutterrechtlicher, später bantuisch gewordener Völker sehr wohl vom Nilbecken her und zwischen den Seen stattgehabt haben mag. Was wir aber nicht anzunehmen vermögen, ist ein doppeltes Quellgebiet der typisch bantuischen Sprachbildung; eine solche Annahme wäre für uns noch ungleich unwahrscheinlicher als die andere z. B. von einem mehrfachen Quellgebiete des zweiten oder freien Mutterrechtes. Immerhin ist es möglich, daß wenigstens abspalternde Teilwellen der mutterrechtlichen Völker nordöstlich in das heute aufscheinende Bantu-Gebiet eingeströmt sind, die freilich in der Folge um so leichter den bantuischen Sprachgestaltungsprozeß eingingen, als sie, ebenso wie ihre westlicher gezogenen und schließlich nordwesther eingebrochenen Verwandten, die Potenzen und die allgemeine Disposition für die bantutypische Sprachbildung schon besaßen. Im Nordosten treffen wir denn auch nur degenerierte und spärliche Bantoiden, die keinesfalls wie die westlichsten Bantoiden eine Erklärung für das Vollbantu abgeben können. Wohl finden wir im Zwischenbereich des Nuba und Čol Reste bantoider Sprachen eingestreut, die etwa noch ungefähr als embryonale Protobantu-Phasen angesehen werden könnten. Allein sie beweisen uns höchstens eine deutliche Disposition zur später bantuischen Sprachbildung und können ja außerdem ebenso sehr eine untere westliche Welle der einströmenden Völkermasse kennzeichnen. Aber es ist noch mehr zu betonen, daß die sowohl für das Bantu wie für das Ful (Pulah) charakteristische grammatische Konkordanz, auch nach den bezüg-

lichen Anfangsbildungen und gerade nach diesen, den nominal klassifizierenden Idiomen des westlichen und westlichsten Afrika, in keinem ähnlichen Grade aber etwa auch den Ostbantoiden angehört.

Weisen aber die Klassenpräfixe des Bantu-Typus über Afrika hinaus? Wir bejahen es. Mit dieser Frage haben wir an das bantuische Ursprünglichkeitsproblem im weiteren und letzten Sinne geführt. Was wir in der Frage sagen können, gewährt uns einen Ausblick von überraschenden Erkenntnismöglichkeiten und weitestreichenden Wahrscheinlichkeiten der Zusammenhänge und Verwandtschaften.

Eine Vergleichung zentralafrikanischer Sprachen mit dem klassischen und keilschriftlichen Sumerisch hat uns unabweisliche Parallelerscheinungen beider Vergleichungsglieder dargetan. Wohin weist das Sumer in rückwärtiger Richtung? Diese Frage wird um so berechtigter auch für das Bantu, je klarer die Zusammenhänge des Bantu einerseits zum Bornu hin, anderseits und gelegentlich sogar in eigener Weise aber sogar zum Sumer hin selber zutage treten. Wir skizzieren unsere hierbezüglich gewonnenen Einsichten im folgenden und sparen das genauere Beweismaterial für die Detailarbeiten.

Durch das Elamitische, dessen sprachliches Material allerdings noch sehr spärlich bloßgelegt ist, hängt das isolierte nordwestdravidische Brahui mit dem Sumer zusammen, allerdings, was wir hier schon bemerken wollen, nur teilweise. Deutlicher weist das Brahui jedenfalls in kaukasischer Richtung. Wohl aber stehen Zweige des westlichen Astes der indo-chinesischen Sprachfamilie klar in der subhimalaischen und südhyimalaischen Verwandtschaftsrichtung zum Sumer hin. Wie das Sumer so hat auch das Rong (mit anderen tibetatischen Sprachverwandten) nominale Klassenwörter, die präfigal gebraucht werden. Wir erkennen aber noch mehr: das Rong hat mehr Klassenpräfixe als das Sumerische und darunter gerade solche, die für das Bantu charakteristisch sind. Allerdings wissen wir, daß unsere lexikographische Erkenntnis des Sumerischen eine beschränkte ist.

Was das Rong vor allem kennzeichnet ist sein Wortbau: Konsonant + Vokal, — der aus dem Sumer und Bantu geläufigen Silbenformel entsprechend. Eine andere lautliche Eigenschaft des Rong ist der konsonantische Wortschluß (zumal durch Liquida und Nasale); das Sumerische kennt die nämlichen Finalen, während die Bantu-Sprachen unter dem Einflusse ganz anders gearteter Sprachen, teils auch aus grammatisch-funktionalen Gründen, regelmäßig eine Vokale angenommen hat, bzw. — bei einer umgekehrten Auffassung des Verhältnisses — die ursprüngliche Vokale nicht verloren hat. Die Sprachen, die hier für das Bantu als vokal-gebend bzw. vokal-erhaltend in Betracht kommen, sind eben jene andere Entstehungskomponente, die wir oben als die totemistischen Sprachvölker bezeichnet haben. Eine dritte und sehr markante Eigentümlichkeit des Rong besteht in dem substantivierenden Vorsatz-Vokal, der sich in genauer phonetischer und logischer Entsprechung im Sumerischen wiederfindet. Das Bantu hat hier allerdings bei seiner systematischen und syntaktisch-konkordalen Ausbildung der nominalen Klassenpräfixe die ursprünglich jedenfalls wirksam gewesenen Vorsatz-Vokale — man denke an die bezüglichen Bildungen des Manfu — eingebüßt bzw. darangegeben.

Wichtiger als diese phonetischen Momente sind für uns aber die Präfixe; hier stellen wir gegeneinander:

Bantu:		Rong:	Bantu:		Rong:
<i>mu</i> (-n-)	Person	<i>mu(n)</i>	<i>ki</i>	Konkreta	<i>kă</i>
<i>mu</i>	Pflanze	<i>mă</i>	<i>bu</i>	Abstrakta	<i>bu(n)</i>
<i>li</i>	Konkreta	<i>lă</i>	<i>ku</i>	Konkreta; Abstrakta	<i>ku(n)</i>
<i>ru</i>	Flüsse	<i>ru(n)</i>	<i>tu, ti</i>	(Kollektiv)	<i>tă</i>

Eine ähnlich wertvolle Parallele wird vermutlich nirgendwoher zum Bantu konstruiert bzw. aufgefunden werden können. Der hauptsächlichste Unterschied fängt erst bei der Pluralbildung an, indem das Rong eben für den Plural nicht beim System der Klassenpräfixe geblieben ist, sondern, durch keine Konkordanz noch dazu gezwungen, die gewöhnliche Suffigierung seiner Pluralzeichen wählte. Diese Pluralzeichen sind *pa(n)* für Sachen und *sa(n)* für Personen, wobei zu beachten kommt, daß *pa(n)* auch als 3a pl. pron. pers. fungiert.

An grammatischen Parallelen mit dem Sumer setzen wir her:

	Rong:	Sumer:
Gen.	<i>(-ka)</i>	<i>-ka, -gê</i>
	<i>-nuu</i>	<i>ni</i> (bant.)
Dat.	<i>-la, (-ra)</i>	<i>ra</i> ¹
		<i>(-e)-la</i> (bant.)
Loc.	<i>-ka</i>	<i>-ka</i>
Plur.	<i>-pa(n)</i>	<i>-bi</i> (-ba)
	<i>-sa(n)</i>	<i>eš</i>
Num. ord.	<i>-ka</i>	<i>-ka(m/n)</i>
Adverb	<i>-ra</i> (-la)	<i>-ra</i>
Adhort.	<i>-ka</i>	<i>-ga</i>
Neg.	<i>na, ne; nam</i>	<i>na, nu; nam</i>
Num. card. 1	<i>ti</i> allein, nur	<i>ti</i> eins, einzig
	<i>go</i> „firsth, beginning“	<i>gê</i>
2	<i>ni</i>	<i>m-in</i>
3	<i>sa-m</i>	<i>eš</i>
4	<i>li</i>	<i>lim-ma/u</i> ²
5	<i>no</i>	<i>u</i> in <i>u-min</i> (= 5 + 2), 7

Diese Andeutungen mögen genügen, um einen ursprünglichen Zusammenhang des Rong mit dem Sumer bzw. mit dem Bantu zu erweisen. Der Beweis aus dem Pronomen, zumal aus dem Personalpronomen würde uns zu weit führen, so instruktiv er ja sonst auch wäre. Es ist nämlich durchaus möglich, daß jene Sprachvölker, die mit dem Rong zusammenzustellen sind, nicht ganz und nicht alle den Weg nach Afrika über das heutige bzw. für uns historische Sumergebiet genommen haben. Die Vergleichung der personalpronominalen Formen des Rong, des Sumer und des Bantu scheinen sogar für diese Annahme einige Mehrwahrscheinlichkeit zu ergeben. Die lexikographische Zusammengehörigkeit des Rong mit dem Sumer ist allerdings über allen Zweifel erhaben und sogar relativ nahe, wobei noch ins Gewicht fällt, daß die Parallelen öfters und namentlich bei wichtigsten Vergleichungswörtern im Bornu ihre Ergänzung und Bestätigung haben.

¹ Dativisch kommt noch *-să* vor, das sumerisch *-šu, -eš* des Dativ entspricht.

² Zu bemerken ist, daß auch in tibeto-birmanischen Idiomen der Zusatz *mu* (*mă*) belegt ist.

Ein paar Wortparallelen mögen hier genannt werden, die, wenn sie nicht widerlegt werden, an sich schon eine Zugehörigkeit des Rong und des Sumer zu einer historisch näheren Ursprache genug verbürgen.

Sumer:

ri zeugen; *ari* Samentropfen
ab(a) Vater
umu Mutter
du Kind; *tu(d)* zeugen, gebären
pa Keim, Sproß
tiā „lord, master, a noble, a chief“
šar sehr groß, sehr viel
gen klein, wenig

bar halb
tūg anlegen (scl. Kleidung)
dīg bedrängen, Drangsal
til Ende
ē-lim, a-lim mächtig
še Getreide
a-gar Feld
sur regnen, sich ergießen
gun Pachtzins
√tul Joch. Daher jedenfalls *u-tul* Herr (wie
 lat. dominus: domare) gehörig
sāki-ma Überlegung, Einsicht

buru Frucht

zu „body“

šl Auge
šir Licht, Helle; Leuchten

Rong:

ri Geschlecht, Abstammung
abo Vater
umu Mutter
dō sperma genitale
p'o „a male“; cf. born. -*bu* Kind, Abkömmling
ten Herr
yar viel; cf. born. *soro* sehr, überaus
kam, kām klein, wenig; cf. born. *gāna* klein,
 gering
bar halb; cf. tib. *√phar* halbieren
tūk bedecken, hüllen
dūk schwierig, bedrängt
a-tel Ende
lin „abundant, superfluous“
 zo Korn; cf. chin. *tsi* Getreide
gar Feld
šor „(to rain) in torrents“
kóm Geld; cf. born. *kun-kuna* Geld (allg.)
 tib. *√tul, thul* zähmen

sak „the disposition or state of mind“: *sak-
 čin* denken, überlegen, sinnend
bor blühen, wachsen, gedeihen; cf. born.
wurratu wachsen
u-zu „als Determinativ vor den einzelnen als
 Opfer darzubringenden Teilen des Opfer-
 tieres“
čān Auge; cf. in ders. Bed. noch born. *džim*
čir „to sparkle, to radiate, to shine“

Diese Parallelen und die Frage von der älteren und rückwärtigen, also asiatischen Verwandtschaft des Sumerischen durften wir hier nicht nur darum etwas ausführen, weil sie an sich wertvoll genug sind, daß sie erwähnt werden, wo man sie findet, sondern die¹ bantusprachliche Ursprungsfrage, der wir nachgehen wollten, verlangte es. Es handelt sich ja darum, ein Doppeltes hier festzustellen: einmal daß die nominalen Klassenwörter in Afrika nicht etwa bloß von den sonst gewiß zur gegenständlichen Klassifizierung neigenden totemistischen Sprachvölkern ausgegangen sind; und zweitens, daß die Wegspuren der Bantu-Sprachvölker nicht auf jener Linie liegen, die man bislang anzunehmen geneigt war (Indonesien, Madagaskar), sondern vielmehr nur auf der über Sumer oder näher gegen Sumer zeigenden Richtung. Diese Erkenntnis allein bedingt freilich für die Afrikanistik eine Revolution.

(Schluß folgt.)



¹ Hier wohl auch zu vergleichen sum. *su* (= born. *surro*) Fleisch, Leib: rong. *zu* Lebewesen, Person. Sum. *s*: rong. *z* ist öfters; cf. z. B. noch sum. *sa* ankommen: rong. *zā* „afterwards, the future“.

Légendes des *Tay*, Annam.

Par le P. J.-B. DEGEORGE, missionnaire apostolique des Missions Etrangères de Paris,
Yên Kháo'ng, province de Thanh-Hoá, Annam.

(Suite.)

XIII° *Kàu phũ bạo kăp kàu phũ sảo.*

Mở jam mi phũ bạo nững dĩ thuận. Kàu phũ sảo mắk mắk. Kàu phũ bạo hén jông năn dầy bừong, jăk khà siá phũ bạo năn. Kàu phũ bạo chuôn mắk páy ầu sen. Phũ bạo páy, ầu tồ má páy dom, chuốp chưa sen nững. Chưa năn khần kộ mây luông nững. Kàu phũ bạo bọk mắk khần. Mắk khần hốt pải chưa sen leõ khâm nằng ting pải kộ mây luông.

Kàu phũ bạo bọk mắk tắk pải chưa sen. Phũ bạo năn chă hăi sớt sừ bọk jông lơ sò făng jông năn, ầu mắk tắk sít si. Chưa sen sảu lòng. Phũ bạo jăk lòng, thừk kộ mây tộp kái, lòng bọ dầy. Leõ kàu phũ bạo bang tám tẹ mắk hợk jư ting pải kộ mây, mưa siá tá. Tồ má kộ mưa. Kàu phũ sảo bọ hén phũ bạo thám tồ má vắ: «Chău thau jư tồ lơ? páy pa tú páy du.»

Tồ má pa páy. Hốt tồ chuốp phũ bạo nằng tồ pải kộ mây sếp tống há tắ. Phũ bạo vắ: «Sứ ết jông lơ choi kẩn dom. Bọ sỏ kẩn tắ siá tá sừ.»

Kàu phũ sảo mưa ầu mốt kẩn kàu phũ hong ầu páy pu lớp kổk

XIII° Les neuf jeunes gens et les neuf jeunes filles¹.

Autrefois il y avait un jeune homme très beau. Neuf jeunes filles l'aiment. Neuf jeunes garçons voyont cela le jalouse, veulent tuer ce jeune homme. Les neuf jeunes gens l'engagent à aller prendre une liane *sen*. Le jeune homme va, prend son chien avec lui, rencontre une liane *sen*². Cette liane grimpe à un grand arbre. Les neuf jeunes gens lui disent de grimper. Il monte jusqu'à l'extrémité de la liane *sen*, passe s'asseoir au sommet du grand arbre.

Les neuf jeunes gens lui disent de couper l'extrémité de la liane *sen*. Ce jeune homme niais, naïf fait ce qu'on lui dit, prend son couteau, coupe aussitôt. La liane *sen* glisse en bas. Le jeune homme veut descendre, ne peut descendre, car l'arbre est trop gros. Alors les neuf jeunes gens l'abandonnent, le laissent au sommet de l'arbre, s'en retournant. Le chien revient aussi. Les neuf jeunes filles ne voient pas le jeune homme, interrogent le chien, disent: «Où est ton maître? Conduis-nous pour aller voir.»

Le chien les conduit. Arrivées à l'endroit, elles trouvent le jeune homme assis au sommet de l'arbre, affamé, près de mourir. Le jeune homme dit: «Sauvez-moi de quelque façon. Sinon je meurs.»

Les neuf jeunes filles reviennent, prennent chacune neuf couvertures,

¹ Cette légende a été transcrite d'un manuscrit de *Bà Hiên*, de *Bàn Hăng*.

² Les *Tay* mâchent l'écorce de cette liane avec le bétel.

kó mây. Phù bạo năn chặng jôk
lông dầy.

Kàu phù bạo bắt khứt nèo un,
chuôn phù bạo năn páy áu kung.
Mi bọ nưng mi lái tô kung, mi hủ
kuông luk thuôn. Kàu phù bạo bọk
măn khâu. Măn khâu leỏ, sủm bạo
áu hủn ting sợ pọk hủ; jak ọk, ọk
bọ dầy.

Leỏ sủm bạo páy siá tá. Tô má
lên muka huon.

Kàu phù sáo thám và: «Châu
thau de! pa tú páy du.»

Tô má pa páy. Hốt tì kàu phù
sáo jem khâu hủn phù bạo. Phù bạo
hủn kàu phù sáo, bọk và: «Sủ ết
jóng lơ áu siá kòn hủn hò kẩn ọk
dầy. Bọ, kẩn tái siá tá sủ. Khẩn
và sủ bọ áu dầy, sủ muka áu mốt
kủn kàu kó nển kàu ẹp khâu áu ma
hò kẩn.»

Sủm sáo jak áu siá kòn hủn áu
bọ lon, chặng muka áu mốt kủn kàu
kó nển káp kàu ẹp khâu áu ma hò
măn. Phù bạo dầy khâu dầy nển
leỏ kư páy hoai, bọ hủ chắk tang
ngủn tang khủn lơ.

Măn kủn kung, tô kung kọ kủn
măn. Sáy hốt tì nưng chuốp hủ
nưng, măn hen kho khản hủn hủng.
Măn khản chuốp tủng na nưng mi
thieng hầy; khâu thieng hầy năn
non phẩng ken. Tô ká hủn khềng
khà ngăm và kủn tái ma tọt lau.

vont les étendre entasser vers le tronc
de l'arbre. Le jeune homme peut
alors sauter en bas.

Les neuf jeunes gens imaginent
autre chose, engagent ce jeune homme
à aller prendre des crevettes. Il y a
une source où il y a beaucoup de
crevettes, qui a un trou très profond.
Les neuf jeunes gens lui disent
d'entrer. Quand il est entré, les jeunes
gens posent une pierre à l'ouverture
du trou, il veut sortir, il ne peut
sortir.

Les jeunes gens s'en retournent.
Le chien revient à la maison.

Les neuf jeunes filles l'interrogent,
disent: «Et ton maître! Conduis-nous
voir.»

Le chien les conduit. Arrivées à
l'endroit, les neuf jeunes filles voient
par une fente le jeune homme. Le
jeune homme voit les neuf jeunes
filles, leur dit: «De quelque façon
enlevez la pierre pour que je puisse
sortir. Sinon je meurs. Si vous ne
pouvez l'enlever, retournez prendre
chacune neuf chandelles et neuf boîtes
de riz¹, apportez-les moi.»

Les jeunes filles veulent enlever
la pierre, ne peuvent arriver à l'en-
lever, reviennent alors prendre cha-
cune neuf chandelles et neuf boîtes
de riz, apportent au jeune homme.
Le jeune homme ayant du riz et des
chandelles marche toujours, ne sait
quand c'est jour ou nuit.

Il mange des crevettes, et les
crevettes le mangent. Arrivé à un
endroit il voit un trou, il passe la
tête, il voit clair. Il monte, voit une
vallée où il y a un mirador de mon-
tagne, il entre dans ce mirador de
montagne, se couche, se repose. Un

¹ Ces boîtes à riz ẹp sont rondes, en fines lamelles de bambou tressées. On y met le
riz cuit prêt à être mangé. Pendant le repas on y prend le riz de la main gauche, tandis que
la main droite saisit les autres aliments à l'aide des bâtonnets.

Măn hằng áu khêng tồ ká vâ: «*ét lơ thau du ngái kẩn pán năn? Kẩn khà, kẩn bọ sa.*»

«*O só ban, nha khà, sa hò kẩn, kẩn hò kòn hín kòn hín nần mi chêt liêm. Mi liêm chêt pén kún dỉ. Mi liêm chêt pén kún hâi. Chêt pén jóng lơ kọ mi.*»

Phù bạo vâ: «*Mi tẻ jóng nần kú sa hỏ.*»

Phù nần dày kòn hín, áu chêt sọ tìn sọ mu sọ khêng sọ khà, mi hoi tồ kúng kún tỉ lơ hỏm mét pén kún dỉ thuôn.

Huon Pồ Thén mi sớng lủk sáo páy jám na, khàu tsiêng na, chuộp măn. Nớng sáo hén kún dỉ jóng nần mắk. Mữ lơ mữ lơ kú khàu áu khàu áu chịn ma hò măn. Húng húng jự năn măn bọ nhắng mua huon.

Pl ừoi mưa vâ to Pồ viêk jóng nần jóng mớ jóng nớ jóng na. Pồ Thén bọk hiêk măn ma. Măn bắt áu kòn hín chêt mớ, pén, kún hâi. Pồ Thén thám: «*Kók pái jóng lơ?*»

Măn vâ mét. Leó Pồ Thén hò măn jự kang huon pén jóng tay huon. Jự dày kỉ mữ, măn áu kòn hín chêt mớ pén kún dỉ sủm lủk sáo Pồ Thén phơ hén măn kọ mắk, ma hằng khén hằng mư. Lủk sáo kang ma hằng chóm khoán. Pồ Thén hén jóng nần vâ: «*Lủk sáo*

corbeau voit ses jambes, pense que c'est un homme mort, vient le becqueter. Il saisit les pattes du corbeau, dit: «*Pourquoi me méprises tu de pareille façon? Je te tue, je ne te pardonne pas.*»

(Le corbeau dit:) «*Oh je demande pardon, ne me tue pas, pardonne moi, je te donnerais une pierre, cette pierre a sept faces. En frottant avec une face, on devient un homme joli. En frottant avec une (autre) face, on devient un homme vilain. En frottant, on devient de telle ou telle façon.*»

Le jeune homme dit: «*S'il en est ainsi, je te pardonne.*»

Cet homme à la pierre, la prend, frotte ses pieds, ses mains, ses jambes, ses cuisses, les traces des crevettes qui l'ont grignotté, se guérissent toutes, il devient un homme très beau.

Dans la maison de Pồ Thén, il y a deux jeunes filles qui vont visiter les champs, entrent dans le mirador, le voient. La cadette voit cet homme si beau, l'aime. Tous les jours elle entre, lui apporte du riz, de la viande. De temps en temps elle reste avec lui, ne revient pas à la maison.

L'ainée revient dire à son père la chose comme ceci comme cela. Pồ Thén le fait appeler. Il se frotte de nouveau avec la pierre, devient un homme laid. Pồ Thén l'interroge: «*Quel est le commencement, la fin de cette affaire?*»

Il dit tout. Puis Pồ Thén le fait rester à la maison comme un homme de la maison. Etant resté quelques jours, il prend la pierre, se frotte de nouveau, devient un homme blanc, beau. Toutes les filles de Pồ Thén qui le voient, l'aiment, lui prennent le bras, lui prennent la main. La

káng hăng dày khoăn sỏ mền mia
mặn tẻ.»

Chặng hồ lưk sáo hồ măn. Phứa
mia jàk sỏ Pỏ Thén lỏng jám hươn.
Pỏ Thén kỏ hồ lỏng, bắt hồ mỏ
kong khẳm kỏp ự ngon. Pỏ Thén
sặng vả: «Sủ nằng khầu kuong ự
ngon, vậy kủ chặng jon sai lỏng
chỏ lỏ sủ lỏng hỏt hươn, sủ chặng
tỉ kong khẳn, kủ chặng tắ sắi.»

Khầu sỏ ẻt jỏng khoam Pỏ Thén
bỏk. Lỏng hỏt đừ phủ bạo tỉ kong.
Tỉng fả nhữn kong mỏ tắ sắi khắ
pít. Sỏng kủn dày jỏn mỏ kong
khẳm kỏp ự ngon ẻt hươn ẻt jao
pẻn hăng mỉ.

XIY° Y.uỏi kỏp Y.ót.

Ke mừng mỏ jám páy phứa na
kầu, tang phứa, dày kầu tỏ kỏp;
hỏk tang phứa dày hỏk tỏ jỏ. Ma
mữ lỏng nữ mắn áu muong^a páy
sỏ, mền muong kủn lỏ. Mắn páy
kầu tang phứa kỏ dày kầu tỏ kỏp;
hỏk tang phứa dày kỏk tỏ jỏ. Kỏ
dắi mỉ tỏ tỏ kỏp đieu tỏ jỏ đieu
tải vả muong lỏ; mắn sỏ khầu, lai
tỏk ỏk.

deuxième fille lui prend le sommet
de la tête. Pỏ Thén voit cela, dit:
«La deuxième fille lui a pris la tête,
c'est sa femme.»

Et il lui donne sa fille. Mari et
femme veulent demander à Pỏ Thén
de descendre visiter leur maison. Pỏ
Thén perimet de descendre et leur
donne un tam-tam d'or et un ber-
ceau d'argent. Pỏ Thén commande,
dit: «Asseyez-vous dans le berceau
d'argent, laissez-moi lâcher la corde
en bas. Quand vous serez descendus
jusqu'à la maison, frappez le tam-
tam, je couperai alors la corde.»

Ils demande à suivre l'ordre de
Pỏ Thén. Descendu, arrivé à la terre,
le jeune homme frappe le tam-tam.
Au ciel on entend le son du tam-
tam, on coupe la corde complètement.
Les deux personnes ont un tam-tam
d'or et un berceau d'argent, se font
une maison, deviennent riches.

XIV° Y.uỏi ẻt Y.ót¹.

Jadis un homme va herser ses
champs, il herse neuf rangées et
trouve neuf grenouilles grises; il
herse six rangées et trouve six gre-
nouilles rouges. La veille il a pris
un panier^a pour les mettre, c'est un
panier au fond percé. Il herse neuf
rangées, il trouve neuf grenouilles
grises; il herse six rangées, il trouve
six grenouilles rouges. Mais il n'y a
qu'une grenouille grise, et une gre-
nouille rouge à cause du panier percé;
il les mettait dedans, elles tombaient
dehors.

¹ Légende transcrite d'un manuscrit de Ke Liễn, de Bàn Chiềng Dẻng. — Y.uỏi, Y.ót:
«La fillette uỏi, la fillette ót — uỏi signifie l'aimée.»

^a Muong panier rond, tressé en bambou, d'environ 0-15 m de diamètre, et de 0-25 m
de hauteur, que les Tay, hommes et femmes, prennent d'ordinaire avec eux quand ils vont
dans les champs ou à la pêche. Ils y mettent les grenouilles, poissons et autres bêtes comestibles
qu'ils trouvent. Ce panier est attaché à la ceinture, et maintenue sur les reins. Le couvercle est
en forme d'entonnoir, aussi les bêtes qu'on y glissent facilement n'en peuvent sortir.

*Măn ấu hồ Y.ót ấu mua hồ,
mĩa măn ét kàu jưong sen jong hồ.
Mĩa măn hén mĩ to tồ kộp điếu,
tồ jồ nưng, sớ pằng, hồ Y.ười hũa
măn, Y.ót sớ hồ kùn, mễ măn sớ
lọt pết híp.*

*Chơ khừoi páy phũa ua mua,
sớ thắm mĩa măn vạ: «Kủ hồ Y.ót
ấu muong kộp mua bọk vạ ét kàu
jưong sen jống hồ kủ, sớ jự tỉ lo?»*

*Mĩa và jống nỉ: «Hén to tồ kộp
tồ jồ điếu, sớ khò ấu pằng, hồ
Y.ót ngừon kùn, Y.ười ngừon hũa,
khò sớ lọt pết híp.»*

*Khừoi nhữn và jống năn sớ sệt
qua. Kỉn ngai leõ măn ấu mặc lua
ọk chán, chặng lạp. Lũk sáo măn
hén lạp lua jống năn, sớ thắm vạ:
«Ai oi, lạp ét lo?»*

*Ai măn vạ: «Lạp lua phệ hũa
ma».*

*Chơ măn lạp lua leõ, măn ét
tók kòn hữn lạp lỏng, leõ bọk mĩa
mữn lỏng, ấu hồ. Mĩa măn lỏng
kủm kếp kòn hữn lạp, măn se lua
lỏng pống thừk hũa mĩa tek ọk.*

*Mĩa măn lên khầu pạ, bọ tằm
mưa hươn nũa. Chơ năn mĩ phí
Já Hang ma já hồ, chặng hom. Phí
ấu măn páy dom.*

*Làng ma ke năn jặk hũ sổng tồ
lũk, tồ lơ phen ị du pồ hơn, chặng
bọk sổng tồ lũk vạ: «Kủ jặk lỏng
Muong kéo khai hang, sữ hang.
Chẳm hứng chặng mua hốt hươn.*

Il donne à Y.ót pour qu'elle l'emporte à la maison et que sa femme prépare neuf sortes 10.000 espèces (de plats). Sa femme ne voit qu'une grenouille grise et une grenouille rouge, les grille, donne la tête à Y.ười, l'arrière-train à Y.ót, et pour elle la mère le reste du corps.

Quand le mari revient de herse les champs, il interroge sa femme, dit: «J'ai donné à Y.ót un panier de grenouilles grises à rapporter pour me faire neuf sortes 10.000 espèces, où est-ce?»

La femme parle ainsi: «Je n'ai vu qu'une grenouille grise et une grenouille rouge, je les ai grillées et donné à Y.ót l'extrémité de l'arrière-train, à Y.ười l'extrémité de la tête, et moi le reste du corps.»

Le mari entend parler ainsi, est très furieux. Après le repas du matin, il porte sa bêche sur la véranda pour l'aiguiser. Sa fille le voit aiguiser ainsi sa bêche, l'interroge, dit: «O père, pourquoi aiguisés-tu?»

Son père dit: «J'aiguisse la bêche pour fendre la tête de la mère».

Quand il l'a aiguisée il fait tomber en bas la pierre à aiguiser, puis dit à sa femme de descendre la lui prendre. Sa femme descend, se penche, ramasse la pierre à aiguiser, il projette sa bêche en bas sur la tête de sa femme qui est brisée.

Sa femme s'enfuit dans les bois, n'ose pas revenir à la maison. Alors Phí Jahang vient la soigner, elle guérit. Le Phí l'emmène avec lui.

Plus tard cet homme veut savoir de ses deux filles laquelle aime mieux leur père, dit alors à ses deux filles: «Je veux descendre au pays d'Annam, vendre des marchandises, acheter

¹ En répondant à sa fille, il intervertit deux voyelles pour qu'elle ne comprenne pas. Au lieu de dire: *phạ hũa mẹ* «fendre tête mère», il dit: *phệ hũa ma*.

Sủ jư hươn thả kủ. Y. lơ i đư kẩn
sờ hầy ọk dầy pop năm tá lơ, kọ
vầy mết, moi đư y. lơ phen i đư
kẩn hơn. Sủ sỏk dầy chịn, dầy pá
sờ đư năm tá năn ét sủm hờ kủ
cho lơ kủ mưa so hờ kủ kẩn.»

Leở mẩn lông khái hang. Y. uỏi
hén pỏ páy vãng, bọ pu ôn bọ ọk
dầy pop năm tá lơ. Mẩn hén tở
khoai nhiên tỉ lơ sỏ áu hồng kẩn
áu. Hén ngu kẩn kiệt tỉ lơ sỏ pắt
áu ét sủm vầy thả pỏ mẩn.

Những Y.ót hầy ọk dầy ạng.
năm tá nưng. Páy sỏn dầy pá ét
sủm vầy thả pỏ. Cho pỏ lắk lông
ma, Y. uỏi ko nông páy sỏk ần nỉ
ần ụn sủ. Leở jư hươn pịen áu sủm
kỉ nông.

Leở pỏ ma hốt hươn, mẩn chặng
teng chiền năm pỏ vắ. «Y.ót bọ
lắu pỏ pán lơ, mẩn bọ hầy kẩn lơ.
Mẩn hén tở khoai nhiên tỉ lơ, sỏ
áu bông kẩn áu. Leở pắt tở ngu
ét sủm vầy thả pỏ. Những kẩn dầy
hầy ọk dầy ạng năm tá nưng, leở
sỏn tở pá ét sủm vầy thả pỏ.»

Pỏ nhữn và jóng năn sỏ áu mầy
mưa sỏn sỏn. Y.ót mưa hén pỏ
sỏn sỏn, thẳm vắ: «Ái ời, sỏn
sỏn ét lơ?»

Pỏ mẩn vắ: «Sỏn sỏn áu phok
mủ luống, hau páy kẩn.»

des marchandises. Probablement je
ne reviendrai à la maison que long-
temps après. Restez à la maison
m'attendre. La fillette qui m'aime et
pleurera, gardera toutes ses larmes,
savoir quelle est la fillette qui m'aime
le plus. Cherchez de la viande, du
poisson pour mettre avec ces larmes,
faire de la saumure pour moi, que
je mangerai à mon retour.»

Puis il descend vendre ces mar-
chandises. Y. uỏi voit son père ab-
sent, n'est pas triste, ne verse pas une
larme. Quand elle voit un buffle
uriner, elle prend un tube, le tend.
Quand elle voit un serpent manger
une grenouille, elle le prend pour
faire de la saumure, la garde, attend
son père.

Quant à Y.ót, elle pleure une
petite terrine de larmes. Quand elle
va pêcher des poissons au filet, elle
fait de la saumure, attend son père.
Quand le père revient d'en bas, Y. uỏi
engage sa cadette à aller chercher
ceci cela. Puis elle reste à la maison
échange la saumure de sa cadette.

Puis quand le père arrive à la
maison, elle parle alors à son père,
dit: «Y.ót n'aime pas beaucoup son
père, elle n'a pas pleuré un brins.
Quand elle voyait un buffle uriner,
elle tendait un tube. Puis prenait des
serpents pour faire de la saumure, la
gardait attendant son père. Quant à
moi, j'ai pleuré une terrine, puis pêché
du poisson pour faire de la saumure
que je gardais attendant mon père.»

Le père entend parler ainsi, prend
du bois pour tresser une cage. Y.ót
revient, voit son père tresser une cage,
interroge, dit: «O père, pourquoi
tresses-tu une cage?»

Le père dit: «Je tresse une cage
pour enfermer un gros cochon que
nous irons vendre.»

Chợ pỏ mấn sấn leỏ sỏ bọk Y.ủi, khầu. Kỏ dai Y.ủi tộp, sỏng ma lủk, sỏ mấn khầu bọ lỏt. Pỏ mấn chặng bọk Y.ớt khầu. Y.ớt chỏ chũ sủ, mẹp tỏ khầu. Pỏ mấn sắng vẫy. Leỏ pỏ lủk khầu páy kủn ngai. Y.ớt sỏ bọ hỏ kủn.

Kủn leỏ, pỏ mấn bọk Y.ủi vủ:
«Jự hựon.»

Leỏ mấn bang sỏng Y.ớt páy.
Hỏt tỉ nựng, pỏ mấn thắm, vủ:
«Lủk oi, Nỉ khủa mệ dày ma ầu
juỏk ầu tống bọ?»

Y.ớt vủ: «Dầy.»

Hỏt tỉ ựn ải mấn thắm vủ: «Lủk
oi, khủa mệ dày ma ầu lua đỉn pỉ
bọ?»

Y.ớt vủ: «Dầy.»

Hỏt tỉ nỏ, ải mấn thắm vủ: «Nỉ
khủa mệ dày ma ầu juỏk ầu tống
bỏ, lủk oi?»

Y.ớt vủ: «Ủ.»

Ải mấn chặng ẻt tộp sáu điểu
hỏ mấn. Leỏ ầu bong nằn nựng
long khỏ sủa, leỏ bọk Y.ớt vủ:
«Lủk páy tắk nằn mua hỏ pỏ kủn.»

Y.ớt páy tắk nằn hủng, bọ tẻm
sắk tẻa. Chợ nằn mỉ tỏ kỏ nựng
bọk mấn jỏng nỉ: «Kỏ hắk, kỏ hắk,
ỏt jỏ say bong nằn, kủn lỏ đỉn
dẻng đẻk.»

Mấn nhủn jỏng nằn ầu jỏ say
ma ỏt, ầu đỉn đỏng ma khan, chặng
tắk dày nằn mua hỏ pỏ mấn. Mấn
mua hỏt hựon tỏ lạng, sỏ hiẻk vủ:
«Ai oi!»

Quand le père a tressé, il dit à Y.ủi d'entrer. Mais Y.ủi est grande puis elle est intelligente, elle ne peut entrer. Son père dit alors à Y.ớt d'entrer. Y.ớt a le cœur simple, s'introduit dedans. Son père ferme. Puis père et fille entrent (à la maison), vont manger. A Y.ớt on ne donne pas à manger.

Après avoir mangé, le père dit à Y.ủi: «Reste à la maison.»

Puis il emporte la cage de Y.ớt. Arrivé à un endroit, son père l'interroge, dit: «O ma fille, toi et ta mère êtes-vous venues ici prendre des bananiers sauvages, des feuilles de bananier?»

Y.ớt dit: «Oui.»

Arrivé à un autre endroit, son père interroge, dit: «O ma fille, toi et ta mère êtes-vous venues ici prendre du bois de chauffage?»

Y.ớt dit: «Oui.»

Arrivé à un autre endroit, son père interroge, dit: «Toi et ta mère êtes-vous venues prendre des bananiers sauvages, des feuilles de bananiers, ô ma fille?»

Y.ớt dit: «Non.»

Son père lui fait une cabane, à une seule colonne. Puis prend un tube au nœud percé, puis dit à Y.ớt: «Va puiser de l'eau pour que ton père boive.»

Y.ớt va puiser de l'eau longtemps, (le tube) n'est jamais plein. Alors un corbeau l'avertit ainsi: «Ka hắk, ka hắk, bouche le tube avec de l'herbe say, enduis le fond percé de terre rouge.»

Elle entend cela, prend de l'herbe say pour boucher, prend de la terre rouge pour enduire, peut alors puiser de l'eau pour remporter à son père. Elle revient sous la cabane, appelle, dit: «O Père!»

Ai măn jư ting hươn khản vớ:
«Hoi!»

Măn ầu năm khăn hươn, bọ hén
pồ. Măn bắt ờn vớ: «Pồ oi!»

Nhâm khản tờ lạng vớ: «Hoi!»

Măn lông tờ lạng, kờ dai bọ
hén ải măn. Măn ờn mai, kọ bọ
nhĩn ải măn khản. Măn jư kừa diêu
bọ hũ tang mưa hươn, sớng ma ỉ
tung ải măn, nằng jư, hày hống, kọ
sẹp tống de. Chơ năn hén ke jà
nặng ma vớ: «Lán jà ừ lơ ma nĩ,
hày jống lo?»

Măn vớ: «Ai khôì bọk khôì páy
tắk năm hồ sieu kẩn, kờ dái khôì
tắk năm mưa, bọ nhăng hén măn.
Khôì bọ hũ tang mưa hươn, sẹp
tống de, khôì chặng hày. Sớ jà hồ
khôì jư năm jà.»

Jà năn vớ: «Jư ết lơ?»

Măn vớ: «Sớ liềng mủ liềng
mả hồ jà.»

Jà vớ: «Kẩn liềng mủ liềng má
jà kọ nú.»

Măn vớ: «Sớ liềng pết liềng kạ
hồ jà.»

Jà vớ: «Kẩn liềng pết liềng kạ
jà kọ vủ.»

Măn bắt vớ: «Sớ jư let hấu káu
mìn hồ jà.»

Jà vớ: «Kọ dĩ, kọ dĩ.»

Măn chặng phi hấu hồ jà, dày
tồ ngu ản hồ jà. Jà kọ kéo kẩn, le
vớ: «Dĩ.»

Dóy tồ khếp, jà kọ vớ: «Dĩ.»

Lăng ma phi hốt ten húa, măn
hén hoi vạt măn chặng lầy năm tá

Son père qui est sur la cabane
répond: «Hoi!»

Elle monte l'eau sur la cabane,
ne voit pas son père. Elle appelle
de nouveau, dit: «O Père!»

Elle entend répondre en bas:
«Hoi!»

Elle descend en bas, mais ne voit
pas son père. Elle appelle longtemps,
n'entend pas son père lui répondre.
Elle est seule, ne sait pas le chemin
pour revenir à la maison, de plus
regrette son père, s'assoit, pleure,
crie, et elle a faim. Alors elle voit
venir une vieille lui dire: «D'où vient
ma nièce, pourquoi pleures tu?»

Elle dit: «Mon père m'a dit d'aller
puiser de l'eau à boire, mais en reve-
nant de puiser de l'eau, je ne l'ai plus
vu. J'ignore le chemin pour revenir à
la maison, j'ai faim, alors je pleure.
Je te demande de rester avec toi.»

La vieille dit: «Rester à faire quoi?»

Elle dit: «Je demande à soigner
tes cochons, soigner tes chiens.»

La vieille dit: «J'ai des gens pour
soigner les cochons, soigner les
chiens.»

Elle dit: «Je demande à soigner
tes canards, soigner tes poules.»

La vieille dit: «J'ai des gens pour
soigner les canards, soigner les
poules.»

Elle dit encore: «Je demande à
rester pour chercher tes poux de tête,
gratter tes poux d'habits.»

La vieille dit: «C'est bien, c'est
bien.»

Alors elle gratte les poux de tête
de la vieille, trouve un serpent, le
donne à la vieille. La vieille le mâche
et dit: «C'est bon.»

Elle trouve un scolopendre, la
vieille dit encore: «C'est bon.»

Ensuite elle gratte le sommet de
la tête, voit une cicatrice, alors elle

ok. Jà thám vâ: «Lân oi! Lân ktn iá hũ ktn lân?»

Măn vâ: «Bọ. Lân hén hoi vạt tít hũa jâ, sỏ chự hỏi hoi vạt tít hũa mệ ai tằm lua lau. Leỏ mệ lén khầu pạ, bọ nhắg hén ma mua. Chắg vâ lán hén hoi vạt, sỏ tưng ẹ.»

Chơ năn jâ năn nhữn vâ jóng năn, sỏ ừm ầu y. năn chắg vâ: «Ha mệ lủk, ha mệ lủk.»

Chắg nhữn ầu y. năn mền vâ lủk tở. Y.ót kọ nhữn jâ năn mền mệ măn. Jâ năn kọ ầu ngoi hò ktn mưa. Khắm ma Y.ót nhữn tít phá mĩ kũn chũk kạy, sỏ vâ năn mệ vâ: «ẹ oi! Kăn jạk páy moi bần khầu jụ tỉ lỏ.»

Mệ măn vâ: «Lủk oi! nha páy. Choi dày mệ, khầu ầu siá lủk. Choi dày lủk, khầu ầu siá mệ.»

Leỏ mệ măn phẩn hò măn kỏ khỏn tũ nưng, le bọk vâ: «Khắm ma, nha páy tỉ lỏ. Jụ tỉ nỉ, non jụ thỏi. Khắm ma lủk ầu kỏ khỏn nỉ chỉ lỏng đỉn. Chỉ tang kỏk sỏ tãi. Chỉ tang pải sỏ pển bần pển muong.»

Leỏ mệ măn pải. Khắm ma Y.ót fắg khoan mệ ầu kỏ khỏn chỉ tang pải lỏng đỉn, sỏ hén pển bần pển Muong quắng mĩ lải huon, mĩ lải say tỏ đỏ, bọ nhắg siếu ỏn lỏ. Y.ót dày ẻt pà jóng năn, mĩ lải say tỏ kỏ dai tưng pỏ. măn lắm, jạk hén na pỏ, bọ hũ tang mưa.

pleure. La vieille interroge, dit: «O nièce! La nièce mange la vieille ou la vieille mange la nièce?»

Elle dit: «Non. Je vois une cicatrice sur ta tête, je me rappelle la cicatrice sur la tête de ma mère que mon père a frappée d'une bêche. Puis ma mère s'est enfuie dans les bois, je ne l'ai plus vue. Alors je vois cette cicatrice et je regrette ma mère.»

Alors cette vieille entendant parler ainsi, embrasse cette fillette, et dit: «Nous mère et fille, nous mère et fille.»

Elle reconnaît cette fillette pour sa fille. Y.ót reconnaît cette vieille pour sa mère. Cette vieille lui apporte un repas à manger. Le soir venu Y.ót entend sur la montagne de pierre des gens appeler les poules, elle dit à sa mère: «O mère! je veux aller voir où est ce village.»

Sa mère dit: «O ma fille, ne va pas. Tu as sauvé la mère, on prendra la fille. J'ai sauvé la fille on prendra la mère.»

Puis sa mère lui coupe un bâton, et dit: «Le soir venu, ne va nulle part. Reste ici, reste couchée. Le soir venu, prends ce bâton et pique la terre. En piquant avec la tête (du bâton), tu meurs. En piquant de l'extrémité, un village apparaîtra, un muong apparaîtra.»

Puis sa mère s'en va. Le soir venu, Y.ót écoute sa mère, prend le bâton, pique la terre de son extrémité, voit apparaître un village, apparaître un muong vaste qui a beaucoup de maisons, beaucoup de serviteurs, il n'y manque rien. Y.ót devient ainsi pả¹, a beaucoup de serviteurs, mais regrette beaucoup son père, veut voir le visage de son père, nẻ sait pas le chemin pour revenir.

¹ Pả, appellatif d'une femme d'un certain âge, et des femmes mariées de haute lignée. Apparemment, Y.ót devient la femme du Tao Mường, comme on le constate dans la suite du récit.

Mũ nưng hén say to ét kêng
mạk klòk nặm, măn ầu kén nưng
puk sớ săng ki fay, le só vớ: «Sớ
hờ kén nĩ ngòk khàn ét chưa páy
hờ hươn hờ jao pỏ khòl jư, khầu
tăng mỏ tăng bieng ét kén sớ kiêu
phát nha hờ ét kén nư.»

Lăng ma chưa mạk klòk nặm
jao leở dầy jóng chớ măn só, lam
mưa hốt hươn pỏ măn, kiêu mết
chủ jóng chừong kén, khầu tăng mỏ
tăng bieng bọ nhăng dầy ét lờ. Mũ
nưng pỏ măn bọk Y.uốt vớ: «Lũk
oi, thau tằm khàn sán hờ kén páy
moi du Y.ót măn tái, măn ét kén
hờ hau jóng lờ!»

Lũk măn tằm dầy khầu leở, măn,
ầu hang hé ét sông sừa, leở páy
sáp chưa mạk klòk nặm năn. Hốt
tỉ bàn nưng, hén mạk klòk nặm
khầu puk ting hươn, sớ bọ tằm
khầu. Măn khầu lok vờ hươn năn.
Khăm ma tở vờ mưa bọ tằm khầu.
Tỏ lờ ma khờ kỏ vờ mốt khạp leở
lén. Say to hén jóng hăn sớ páy
moi hén kún nưng nưng sông sừa
hang hé, sớ mưa chieng pỏ vớ:
«Pỏ oi!» lok vờ hau mĩ kún jư kuong
năn nưng sông sừa hang hé.»

Pỏ nhữn jóng năn chặng vớ.
«Kén páy moi du.»

Pỏ páy kỏ hén kún nưng mèn
pỏ măn nôt chặng vớ năn say to
vớ: «Mèn pỏ kú.»

Un jour elle voit ses serviteurs
faire un regoût de fruit *klòk nặm*¹,
elle prend une graine, la plante sur
le côté du foyer et demande, dit:
«Je demande que cette graine pousse,
monte en liane, aille jusqu'à la
maison où est mon père, entre et
s'enroule autour des marmites où
l'an cuit, les soulève et ne laisse plus
faire à manger.»

Ensuite la liane *klòk nặm* de-
vient longue, puis, comme son cœur
a demandé, s'étend jusqu'à la maison
de son père, s'enroule autour de
tous les aliments, entre dans et sou-
lève les marmites, on ne peut plus
rien faire². Un jour son père avertit
Y.uốt dit: «O ma fille, décortique-
moi du riz pour que j'aie voir si
Y.ót est morte, elle nous agace de
telle façon!»

Quand sa fille a décortiqué le
riz, il se fait des habits d'un épervier,
puis va, suit cette liane du fruit *klòk
nặm*. Arrivé à un village, il voit qu'on
a planté le fruit *klòk nặm* dans une
maison, n'ose pas entrer. Il entre dans
l'écurie à chèvres de cette maison.
Le soir venu, les chèvres reviennent,
n'osent pas entrer. Celles qui s'ap-
prochent crient vờ une fois, puis s'en-
fuient. Les serviteurs voient cela, vont
regarder, voient un homme vêtu
d'habits faits d'un épervier, revien-
nent avertir la dame, disent: «O dame!
Dans notre écurie à chèvres, il y a
un homme vêtu d'habits faits d'un
épervier.»

La dame entend cela, dit alors:
«Je vais voir.»

La dame voit aussi un homme
qui est son père assurément, alors
dit à ses serviteurs: «C'est mon père.»

¹ *Klòk nặm*, sorte de cucurbitacée.

² On ne peut plus rien faire, c'est-à-dire on ne peut plus cuire les aliments tranquillement.

Leõ bọk pỏ' ọk, bọk say tở ầu
sống sừa dĩ hồ núng. Chơ mưa
hươn, y. nần vả: «Hươn kho hươn
hải¹, ầu ăn lơ hồ ai kủ khăn nọ?»

Pỏ mần vả: «Khăn dầy mầy dầy
tok thỏi, hau kho hải.»

Y. nần² chặng bọk say tở ầu
dầy ngon dầy khăm mà hồ khăn
hươn. Khẩu hốt hươn y. nần bắt vả:
»Chắc ầu ăn lơ hồ ai kủ nằng nọ?»

Ai mần vả: «Nằng fuk nằng tăt
kọ po.»

Y. nần bọk say tở ầu chong ngon
khăm mà ầu pỏk ầu phà mà pỏ sỏ
hồ nằng. Leõ bắt vả: «Chắc ầu ăn
lơ hồ ai kủ kủ?»

Ai mần vả: «Kủ ăn lơ kái pư
siả thỏi nọ.»

Mần bọk say tở khả nguà khả
hhoal ết ngai hồ kủ. Leõ mừ ai
jạk mưa, mần bắt vả: «Chắc ầu ăn
lơ hồ ai kủ mưa?»

Ai mần vả jóng nỉ: «Chơ ma kọ
mà dầy, chơ mưa kọ mưa dầy, bọ
thả ầu ăn lơ mưa.»

Mần bọk say tở hang tở mã hồ
pỏ mần khuỷ. Ai mần mưa, lơ hốt
hươn; sỏ y. ười lủk mần bọ moi dĩ,
hén kủn khủi mã, sỏ ma jạk ngan,
chặng thắm vả: «Taỏ on lông, ở!»

Puis elle dit à son père de sortir,
dit aux serviteurs de lui apporter de
beaux habits à revêtir. En revenant
à la maison, cette fillette dit: «Ma
maison est pauvre, que prendre pour
que mon père y monte?»

Son père dit: «Je monterai par
une échelle de bois, je suis pauvre.»

Cette fillette ordonne aux servi-
teurs d'apporter une échelle d'argent,
une échelle d'or pour monter à la
maison. Entrée dans la maison, cette
fillette dit encore: «Que prendre pour
faire asseoir mon père?»

Son père dit: «Je m'asseois sur
une natte, sur le plancher, cela suffit.»

Cette fillette ordonne aux servi-
teurs d'apporter un lit d'argent et
d'or d'étendre de la soie, des étoffes
pour s'asseoir. Puis elle dit encore:
«Que donner à manger à mon père?»

Son père dit: «Je ne mange pas
plus que le repas (ordinaire).»

Elle dit aux serviteurs de tuer
bœufs, tuer buffes pour lui faire
un repas. Puis le jour où son père
veut repartir, elle dit encore: «Que
donner à mon père qui repart?»

Son père parle ainsi: «Quand je
suis venu, j'ai pu venir, pour repartir,
je peux repartir, il n'est pas nécessaire
de prendre quelque chose.»

Elle dit aux serviteurs de seller
un cheval, pour que son père monte.
Son père revient, arrive près de la
maison, sa fille Y. ười ne regarde
pas bien, elle voit un homme montant
un cheval, elle vient, veut falâtrer,
alors elle interroge, dit: «Le jeune
Taỏ descend.»

¹ Hươn kho, hươn hải: «maison pauvre, maison laide» = maison pauvre. Expression parallélitique.

² Y. nần: «cette fillette». Dans la narration, on l'appelle encore fillette, quoiqu'elle soit mariée et devenue pỏ «dame»

³ O. Exctomatien qui suit d'ordinaire les salutations de rencontre.

⁴ Y. ười voyant un homme à cheval, ne reconnaît pas d'abord son père. Elle croit que c'est un jeune Taỏ, et veut badiner avec lui.

Ai măn vâ: «Má heo! Kăn dó
lạ. Chăk tảo oi¹ lơ!»

Y. măn chặng páy sấp tĩn má,
tưng páy tung teng chien năm ai
vâ: «Y.ót măn tái mồm hũ lư; măn
ét kên hồ ha jóng năn.»

Ai măn vâ: «Măn tái tĩ lơ. Cho
nĩ măn pên pà, hăng mĩ dĩ, dày
páy tĩ lơ kọ mị say to páy hau,
mị kũn chớ, bọ sien ăn lơ.»

Y. uoi vâ: «Kăn kọ jək páy jăm.»

Ai măn vâ: «Jap páy so pay.»

Măn tãm dày khâu sán, leõ áu
hông hé ét sĩa, páy sấp hoi tồ má
ai măn khuy mua. Hốt hươn Y.ót
jư, bọ tãm khâu, chặng khâu lok vè
jóng ai măn. Khăm ma say to lay
vè khâu lok, tồ lơ ma khờ pək kọn
kọ hông, bọ tãm khâu. Cho năn say
to ma moi sò hén kũn nưng nưng
sĩa hăng hé, so mua chieng pà vâ:
«Pà oi, mị phơ ma khàn lot vè, tồ
vè jăn bọ khâu dày.»

Pà vâ: «Kăn páy moi du.»

Páy kọ hén jóng năn té. Kũn
năn mên ời pà nót. Pà chặng vâ:
«ời kũ.»

Chặng bọk say to áu sĩa dĩ hồ
nưng. Leõ vâ: «Chăk hồ ời kũ khàn
ăn lơ?»

Son père dit: «Chien de cimetière!
Ce n'est que moi. Il n'y a pas de jeune
Taõ.»

Sa fille suit les pieds du cheval,
tout en allant, cause à son père, dit:
«Y.ót est elle morte ou non; elle
nous agace pareillement.»

Son père dit: «Elle est morte
quelque part. Maintenant elle est de-
venue dame, riche, belle; où qu'elle
va, des serviteurs vont l'assister, elle
a des gens pour la servir, ne manque
de rien.»

Y. uoi dit: «Je veux aussi aller la
visiter.»

Son père dit: «Tu veux aller,
alors va.»

Elle décortique du riz, puis se
fait un habit d'un épervier, vâ, suit
les traces du cheval que son père
montait, en revenant. Arrivée à la
maison où est elle, y.ót n'ose entrer,
entre alors dans l'écurie des chèvres
comme son père. Le soir venu, les
serviteurs font rentrer les chèvres à
l'écurie, celles qui arrivent près de
la porte, crient, n'osent entrer. Alors
les serviteurs viennent regarder, voient
une personne vêtue d'un épervier,
reviennent avertir la dame, disent:
«O dame! quelqu'un est entré dans
l'écurie des chèvres, les chèvres ont
peur, ne peuvent entrer.»

La dame dit: «Je vais voir.»

Elle va, voit qu'il en est ainsi.
Cette personne est sa sœur aînée
assurément. La dame dit alors: «Ma
sœur aînée.»

Elle dit alors aux serviteurs d'ap-
porter de beaux habits, pour là vêtir:
Puis dit: «Que donner à ma sœur
aînée pour monter?»

¹ Imprécation.

² Taõ ời, taõ ời: «taõ jeune, taõ?» Expression parallèle dont le dernier mot n'a
aucun sens.

Y. năn vâ: «Ai kú khân ăn lơ, hờ kú khân ăn năn.»

Pà chặng bọk say tơ áu đân mây nâm ma sọ káng dấy hờ khân.

Leõ khân hốt hươn, bắt vâ: Chhâk áu ăn lơ hờ òi kú năn?

Y. năn bắt vâ: «Ai kú năn ăn lơ kú kọ năn ăn năn.»

Pà bọk say tơ áu pon, ăn bông mây ma hờ năn. Pà bắt vâ: «Chhâk áu ăn lơ hờ òi kú năn?»

Y. năn bắt vâ: «Ai kú kln ăn lơ, kú kọ kln ăn năn.»

Pà bọk say tơ áu kọy nôi kà pụng ma hờ kln. Leõ mớ y. năn jâk mưa pà bắt vâ: «Chhâk áu ăn lơ hờ òi kú mưa?»

Leõ bọk say tơ áu tô vè thũk nón má, bọk tằm bua mặk uot, bở hờ y. năn mưa Pà bọk vâ: «òì òì tô vè nĩ cho lơ măn tâng jư bọ páy, sò áu hăng may nĩ tã sọ hoi vạt măn sớ măn páy mêng.»

Y. năn kọ făng jống năn. Cho tô vè tâng jư, sò áu mặk uot ma ta sọ. Tô vè sẹp sò pa páy khâu pu khâu pạ hũng hũng chặng hốt tang.

Cho mưa hốt hươn, sò kú jâk páy jâm nống mai. Lâng ma quen páy quen ma, sò mi cho jâk ết hâi hờ nống, chặng chính khừoi. Măn páy kháp lơ kọ vâ: «Ai hờ khâu sớ ăn nĩ ăn nơ.»

Cette fille dit: «Je monterai par ce que mon père a monté.»

La dame dit alors aux serviteurs d'apporter un fagot de bois épineux et de la mettre sur l'échelle pour monter.

Puis montée à la maison, elle dit: «Que donner à ma sœur aînée pour qu'elle s'asseoie?»

Cette fille dit: «Je m'asserasi sur ce que ma père s'est assis.»

La dame dit à ses serviteurs d'apporter des treillis grossiers, des tubes et bambous pour qu'elle s'asseoie. La dame dit encore: «Que donner à manger à ma sœur aînée?»

Cette fille dit: «Je mangerai ce que mon père a mangé.»

La dame dit aux serviteurs d'apporter une petite poule trempée dans la boue, pour qu'elle mange. Puis quand cette fille est près de s'en retourner, la dame dit: «Que donner à ma sœur aînée pour son retour?»

Puis elle dit aux serviteurs d'amener un bouc qui a des vers¹, de piler un paquet de piment, et de les donner à cette fille. La dame dit: «O ma sœur aînée, quand ce bouc restera immobile sans marcher, prends ce médicament, frotte ses plaies, et il ira vite.»

Cette fille obéit. Lorsque le bouc reste immobile, elle le frotte de piment. Le bouc sentant une douleur cuisante, la conduit dans la montagne dans la forêt, longtemps après arrivé à la ronde.

Arrivé à la maison, elle veut aller continuellement voir sa sœur cadette. Plus tard elle a l'habitude d'aller et de venir, elle veut nuire à sa sœur cadette, lui disputer son mari. Chaque fois qu'elle va, elle dit: «Mon père m'envoie demander ceci cela.»

¹ Un bouc qui a une blessure envahie par le vers. La dame donne ce bouc pour monture sa sœur.

Kháp nưng măn khâu hốt hươn, sớ bọk vớ: «Oí oí! ái ják kẩn mắk sũm mắk bán.»

Y.ót hiék say to bọk páy áu. Y.uòi vớ: «Ái ják hò mung khản áu, măn chặng chẹp.»

Y.ót făng khoam òi chặng khản kớ mầy khám nưng, áu mắk khám hò pỏ. Kớ dai cho khản hốt pải kớ lỏ, sắng-si pít sớ, Y.uòi jự tò chặng pám kớ nẩn. Y.ót thắm vớ: «òì òì, ét lỏ là.»

Oi măn vớ: «Kư viэк, kẩn fẩn tồ ták.»

Y.ót kư án mắk khám bọ moi lông đỉn. Hòì nôi nưng kớ mầy hắk tập Y.ót tồì kọt pển nỏk vắk jự tí bưởk nầm tí hẩn.

Oi măn hén jóng nẩn, sũm chó, mira hươn áu chưởng Y.ót nưng, kớ dai Taỏ khoé mền khười Y.ót bọ ják nhón. Y.uòi vớ: «Kẩn kọ kẩn jóng kàu ét lỏ faỏ lỏ pẩn nỉ?»

Măn kọ òn sũm tồ lắk Y.ót pển lắk kớ dai khâu kọ lỏ bọ ma nỏt. Mũ nưng Taỏ khoé ják hũ chắk sớ bọk vớ: «áú bồng pỏ sũm ét ngai.»

Kớ dai Y.uòi bọ hũ jự tí lỏ, sớ tung sớk tung vớ: «Chũ mũ kẩn dày ét lỏ vắk tí nỉ. Phỏ kếp áu páy tang lỏ?»

Taỏ khoé chặng hũ chắk vớ bọ mền mia tồ, kớ dai bọ mĩ kẩn ét viэк hươn hò; sớ phải chũn jóng nẩn.

Une fois, arrivée à la maison, elle dit: «O í. Le père veut manger des fruits acides, des fruits doux.»

Y.ót appelle les serviteurs dif d'aller en prendre. Y.uòi dit: «Mon père veut que tú montes les prendre (sur l'arbre), ils seront meilleurs.»

Y.ót écoute sa sœur aînée, monte sur un tamarinier prendre des tamarins pour son père. Mais quand elle est arrivée au sommet de l'arbre, et qu'elle cueille (les fruits), Y.uòi restée en bas, coupe cet arbre. Y.ót interroge, dit: «O sœur aînée, que fais-tu?»

Sa sœur aînée dit: «Continue ton ouvrage, je tue des sangsues à coups de couteaux.»

Y.ót continue à prendre des tamarins, ne regarde pas à terre. Après un instant, l'arbre est brisé, frappe Y.ót qui meurt, devient une poule d'eau et reste dans une mare en cet endroit.

Sa sœur aînée voit cela, contente, revient à la maison, revêt les habits de Y.ót, mais Taỏ khoé qui est le mari de Y.ót ne veut pas la reconnaître. Y.uòi dit: «Je suis la même personne qu'auparavant, pourquoi si vite me tenir pour une inconnue?»

Elle appelle les enfants de Y.ót comme s'ils étaient ses enfants, mais ils ne la connaissent, ne viennent pas. Un jour Taỏ khoé veut savoir (ce qu'il en est), lui dit: «Apporte le tubé de poisson en saumure pour le repas.»

Mais Y.uòi ne sait où il est, tout en cherchant elle dit: «Tous les jours j'en ai fait, puis l'ai mis ici. Qui l'a pris et emporté ailleurs?»

Taỏ khoé sait alors certainement que ce n'est pas sa femme, mais il n'a personne pour le travail de la maison, alors il supporte ainsi.

Mũ nụng Taõ khoé páy jám na, chuộp tồ, nõk vắk nụng hống và: «Kủ vắk vắk, kủ vé vé, Taõ Quắk hầy há mề, Taõ khoé hầy há mia. Mi kủn tặm hựk lái hờ lủk mắn bọ no? Mi kủn chọi hỏk phầm bọ no? Mi kủn chỏm lủk nỏi hờ mắn bọ no? Mi kủn pan khầu sớ mu khóa hờ, lủk mắn bọ no? Mi kủn ta pắ sớ mư' sắi hờ lủk mắn bọ no?»

Taõ khoé nhún nõk vắk hống jống nắn, sờ hủ và mền nua mắn tái kọt pển nõk vắk nắn, sờ và jống nỉ: «Nhắng hắk nống hắk khầu bua ken. Nhắng hắk chai hắk khầu khền sừa.»

Tồ nõk vắk bển khầu khền sừa Taõ khoé. Taõ khoé án mua hươn liềng vắy. Chờ lơ y. uỏi páy vắng, sờ tồ nõk vắk khần khuya hỏk. Y. uỏi bọ hủ ét jống lơ. Mũ nụng Taõ khoé páy vắng, Y. uỏi lắk khắ siá, leỏ họ tống mớk fáy vắy kống kị fáy. Mề jắ mề mắn hủ chắng ma só fáy nắm. Y. uỏi và jống nỉ: «Jắ áu kỏn, nha áu kớ nhắng vắy mớk họ nắn.»

Jắ thắm và: «Họ lơ?»

Mắn và: «Họ nõk vắk.»

Ke jắ nắn hủ chắk, lỏng hỏt tồ lắng ét mớk siá, leỏ bắt ma só. Y. nắn bọk áu kỏn nha áu kớ. Ke jắ

Un jour *Taõ khoé* va visiter ses champs, rencontre une poule d'eau qui crie: «*Kủ vắk vắk, kủ vé vé, Taõ quắk*»¹ pleure sa mère, *Taõ khoé* pleure sa femme. Quelqu'un tisse-t-il pour ses enfants? Quelqu'un remue-t-il leurs cheveux embrouillés? Quelqu'un caresse-t-il ses petits enfants? Quelqu'un met-il une boulette de riz dans la main droite de ses enfants? Quelqu'un dépose-t-il du poisson dans la main gauche de ses enfants?»

Taõ khoé entend la poule d'eau crier ainsi, sait que c'est sa femme qui morte est devenue cette poule d'eau, il parle ainsi: «Si tu aimes encore ton frère cadet», entre dans le tube de la flûte. Si tu aimes encore tes garçons, entre dans la manche de mon habit.»

La poule d'eau vole, entre dans la manche d'habit de *Taõ khoé*. *Taõ khoé* l'emporte à la maison pour l'élever, Quand *Y. uỏi* est absente, la poule d'eau monte gratter le métier à tisser. *Y. uỏi* ne sait que faire. Un jour *taõ khoé* est absent, *Y. uỏi* la tue en cachette, puis la plie dans une feuille de bananier, la fait cuire dans les cendres du foyer. La vieille sa mère le sait, vient lui demander du feu. *Y. uỏi* parle ainsi: «Prends un gros morceau de bois, ne prends pas le charbon, laisse-le pour cuire ce paquet.»

La vieille interroge, dit: «Quel paquet?»

Elle dit: «Le paquet de la poule d'eau.»

Cette vieille sait certainement (ce qu'il en est), descend en bas et éteint son feu, puis revient en demander.

¹ *Taõ quắk* est un des enfants de *Y. ót*.

² Si tu aimes encore ton frère cadet: tour affectueux pour dire: si tu m'aimes encore.

áo lông lạng họ đắp siá fáy, bắt
ma só. Y. năn hén jóng năn sò hõn
khân, và jóng nĩ: «Já sòk áu kó
hò ngoi.»

Ke já và: «Lán já kọ bọ pek
lán já mò lai. Lán nai kọ bọ pek
lán nai mò lạng pán kọn.»

Chơ năn Yuròi nhĩn và jóng
năn, sò chãng ke já năn, bọ nhãng
jạk moi nư. Ke já sòk áu, tề tầu tề
hộ mớk năn áu muá. Chãng áu họ
năn chề sọ năn muók, bắt kọt pén
kũn dĩ jóng kạu, kọ nhãng pek Y.ót
mỏ jam. Ke já năn chãng hò măn
jư kuong suóm mại, hò ét fát ét
phiềng jư kuong năn bọ hò ọk.»

Huon ke já năn khô huon Taõ
khoé. Song tồ lữ Taõ khoé kọ ma
in chồ sang jư kong lạng năn. Y. ót
hén lữ ma in, jạk hén na kháu kọ
nhãng chừ dây bọ, sò ét tók lợt
mây lông, chặng ỏn và: «Sũm Taõ
oi, ma kếp áu lợt hờ uon dom de.»

Sũm bọ năn nhĩn ỏn, sò sũm
năn kẩn và: «Siếng ưp sò mên
siếng mẹ ha na!»

Chờ kháu áu nuột lợt hờ sò kháu
se khân sả hời. Nang năn kọ se
mư lông vắk áu. Kớ dai sớng bọ
năn lắk sớ ét tặm lông, sớ Nang năn
se mư lông jao chặng áu dây.

Cette fille lui dit de prendre un gros
bois, et non les charbons. La vieille
descend en bas, éteint son feu, re-
vient en demander. Cette fille voyant
cela, devient furieuse, parle ainsi:
«Tu veux des charbons, parce que
c'est plus facile.»

La vieille dit: «Ma nièce ne
ressemble pas à ma nièce d'autrefois.
Ma nièce ne ressemble pas ma nièce
d'auaravant.»

Alors Yuròi entend parler ainsi,
déteste la vieille, ne veut plus la
voir. La vieille cherche à prendre et
les cendres et le paquet qui y cuit
pour l'emporter. Elle prend alors le
paquet, le trempe dans de l'eau de
riz, (la poule d'eau) redevient une
personne jolie comme auparavant
semblable à Y.ót autrefois. Cette
vieille la fait rester dans sa chambre
à coucher, lui fait faire du coton là-
dedans, ne la laisse pas sortir.

La maison de cette vieille est près
de la maison de Taõ khoé. Les deux
enfants de Taõ khoé viennent s'a-
muser à la toupie dans cette maison.
Y.ót voit les enfants venir s'amuser,
veut voir leur visage, si elle les re-
connait, fait toucher en bas sa bo-
bine, et appelle, dit: «ô-Taõ, venez
ramasser ma bobine pour me la
donner.»

Ces enfants entendent appeler,
se disent à voix basse: «Cette voix
qui parle c'est la voix de notre mère.»

Lorsqu'ils ont pris la bobine, ils
l'élèvent un peu. La Nang allonge
la main en bas pour la prendre.
Mais ces deux enfants abaissent (la
bobine), alors cette Nang allonge la
main davantage pour pouvoir la
prendre.

¹ Elle fait tomber sa bobine à travers le plancher, et c'est également à travers le plancher
qu'elle passe la main pour la reprendre aux enfants.

Khẩu chặng mưa teng chien năm
Taõ khoe vâ: «Cha oi, hươn ke jâ
nâm mi kân nưng pek mẽ hau mớ
jam vẫy.»

Taõ khoe nhìn vâ jông nân, sỏ
ngăn hốt tỏ nõk vắk chặng thám
mia vâ: «Tỏ nõk jũ tỉ lơ.»

Y.ười vâ: «Mấn ma khuya hụk
khỏi ầu suỏi kẩn siq sỏ chắk thiúk
tỉ lơ mấn tái siá kỏi chặng mớk
vẫy thà lãn, kỏ dai ke jâ nân ma
sỏ fay lắk tằm siá mồm.»

Taõ khoe nhìn vâ jông nân
chặng hũ chắk vâ kân jũ hươn kẻ
jâ nân mền mia mấn lok dày mồm,
sỏ jắk páy jám. Ke jâ nân hũ chắk
vâ ết lơ Taõ khoe ma in, chặng ầu
nhu ầu nấng kười ần nĩ ần ụn ma
vắt sỏ kấng hươn, bọ nhằng mi tỉ
nấng mưa. Nhằng vẫy tỏ khỏ suồm
mieng nỏi nưng. Chơ Taõ khoe ma,
ke jâ vâ: «Hươn jâ kho hãỉ bọ mi
tỉ nấng tỉ jũ nỏt; bọ hũ chắk lãn
Taõ ma jám. Ja vâ hũ kỏ pắt phèo
hờ dỉ.»

Taõ khoe vâ: «Bọ dày phan non
leõ.»

Leõ Taõ khoe ma nấng tỉ khỏ
hũ tú suồm. Y.ót ầu siem sắk lau
Taõ khoe. Taõ khoe ngoắk nà ma
moi, kỏ dai bọ hển ần lơ.

Chơ nân ke jâ hũ chắk jông
nân sỏ vâ: «Lãn Taõ hắk jâ chặng
ma jám, kỏ dai hươn jâ hỏk hãỉ,
mỉ tỏ nâm tỏ quắk.»

Ils reviennent causer au *Taõ khoe*,
 disent: «O père, dans la maison de
 cette vieille, il y a une personne qui
 ressemble à notre mère d'autrefois.»

Taõ khoe entend parler ainsi,
 pense à la poule d'eau, et interroge
 sa femme, dit: «Où est l'oiseau?»

Y.ười dit: «Il venait gratter mon
 métier et m'enlever ma navette, (je)
 ne sais comment il a été blessé, il
 est mort. Alors je l'ai cuit sous la
 cendre en t'attendant, mais cette
 vieille femme est venue demander
 du feu, l'a enlevé en cachette.»

Taõ khoe entend parler ainsi, sait
 alors que la personne qui est dans
 la maison de cette vieille, est sa
 femme ressuscitée, veut aller la voir.
 Cette vieille sait pourquoi *Taõ khoe*
 vient causer, prend alors de la paille,
 des écorces de bananiers ceci, cela,
 le jette dans la maison; il n'y a pas
 d'endroit où s'asseoir. Il ne reste
 qu'un petit endroit près de la chambre
 à coucher. Lorsque *Taõ khoe* vient,
 la vieille dit: «Ma maison est pauvre,
 il n'y a pas d'endroit pour s'asseoir.
 Je ne savais pas que mon neveu *Taõ*
 viendrait me voir, si je l'avais su,
 j'aurais bien balayé.»

Taõ khoe dit: «Je n'en suis pas
 fraissé.»

Puis *Taõ khoe* vient s'asseoir à
 un endroit près de la porte de la
 chambre à coucher. *Y.ót* prend une
 épingle, pique *Taõ khoe*. *Taõ khoe*
 tourne la tête, regarde, mais ne voit
 rien.

Alors la vieille qui sait cela, dit:
 «Mon neveu *Taõ* m'aime aussi, il
 vient me voir, mais ma maison est
 broussailleuse, il n'y a que des épines
 et des piquants.»

¹ *Tỉ nấng tỉ jũ*: «endroit (pour) s'asseoir, endroit (pour) rester.» Expression parallélisme.

² *Tỏ nâm tỏ quắk*: «seulement des épines, seulement des piquants.» Expression parallélisme

Taõ khoe hũ chăk chó ke jà, le pō tō nhăng hăk sò mua, chăng hò bân Muong ma thâm lưk sáo jà năn mua ét pō. Bân Muong ma thâm sò ke jà vđ: «Lưk kũ sò chũ hăi kô dai Taõ bọ chẽ, jàk ău, sò phai sôk pok nhiên. Tang pây sò têng mung pok, tở pũ nhiều hôt hũ tú hươn Taõ kũ chăng hò lưk kũ.»

Bân Muong dầy khoam năn chăng mua khộp há taõ. Taõ kọ tám chó jông năn, chăng hò kũn pây sũ pok nhiều. Dầy lế mua ét dống, sò ke jà năn hò hăp. Taõ khoe chăng hò bân Muong khà khoai, khà ngua khà mũ kũn dống. Lế viêk, sò bân Muong mua.

Chơ năn, Y.ười thâm Y.ót vđ: «Thau ét jông lờ chăng kháo dĩ pân năn?»

Y.ót vđ: «Jà kăn yen, jà kăn luók. Jà kăn tòm. Jà kăn luók, kăn kháo.»

Y.ót băt thâm vđ: «ôi jàk kháo bọ?»

Y.ười vđ: «Kũ kọ jàk kháo, kô dai chăk ét jông lờ chăng kháo?»

Y.ót vđ: «Tchau ău mò chét mò pết tòm năn khân. Lế non jũ kăng lóng, kũ chăng ăp hò.»

Y.ười nhĩn vđ jông năn, sò tám chó chăng ău mò tòm năn, lế khau nnnjũ kuong lóng. Y.ót hò say tở

Taõ khoe connaît l'intention de la vieille, et que sa femme l'aime encore, s'en retourne et fait demander par le *muong* la fille de cette vieille pour en faire sa femme. Le *muong* vient la demander, la vieille dit: «Ma fille est sottte mais le *Taõ* ne la dédaigne pas, la veut, il faut chercher de la soie à fleurs et du crêpon. Sur le chemin qui conduit à la maison du *Taõ*, on tendra de la soie à fleurs, et on étendra à terre le crêpon, alors seulement j'accorde ma fille.»

Le *muong* reçoit cette parole, revient alors en référer au *Taõ*. Le *Taõ* est content de cette façon, fait acheter par des gens de la soie à fleurs et du crêpon. Quand on l'a, on fait la noce, et cette vieille permet d'emener la fille. *Taõ khoe* fait tuer buffles, tuer bœufs, tuer cochons pour le repas de nocés.

Quand c'est fini, le *muong* s'en va, alors *Y.ười* interroge *Y.ót*, dit: «Que fais tu pour être blanche et belle comme tu l'es?»

Y.ót dit: «La vieille m'aime, la vieille me fait cuire à l'eau. La vieille me fait cuire à l'eau, et je suis blanche.»

Y.ót de nouveau interroge dit: «Ma sœur aînée veut-elle être blanches?»

Y.ười dit: «Je veux être blanche, mais comment faire pour être blanche?»

Y.ót dit: «Apporte une marmite sept, une marmite huit, fais chauffer de l'eau. Puis couche toi dans l'auge à riz, je te laverai.»

Y.ười entend parler ainsi, est contente, apporte une marmite, chauffe de l'eau, puis se couche dans l'auge

¹ Jà kăn tòm, jà kăn luók: «la vieille me cuit à l'eau.» Expression parallétique. Le mot *luók*, emprunté à l'annamite, a absolument la même signification que *tòm*: «cuire à l'eau».

² Une marmite sept, une marmite huit. Le numéral indique la dimension de la marmite. Il y a des marmite un, des marmites cinq, des marmites six, sept, huit, dix, quinze etc. La marmite un a une contenance d'environ deux litres.

*hấm mò năm phôt hĩa thầu sọ. Y. uôi
hồn qua sò tái; kọt pén tô nhũng,
bộ nhặng khưn dày mĩa.*

XV° Say fã.

*Mở jam mi sổng nổng pì kặm
pã. Chơ kọn hươn hăng mi, kờ doi
mở tới pỏ mế khà lái ngua lái khoa
khái đỉn, khái na¹. sữ khàu sữ nãm²
ét phi hờ pỏ mế, ét pưà hờ bàn hờ
mưong kền lằng ma hươn pén kho hã.*

*Mữ nưng nổng pì páy tí na áu
tô má lai páy dom. Chơ sảng si tí
na siêng tô má hau tí dón pạ kha.
Sổng kền lên ma moi hén nụi say
tốp pán hổng hươn. Khàu fão lên
mũa bọk Taõ. Taõ tí pỏ khàu bọk
mết chủ hươn káng bàn páy lô mũa.
Hốt chơ khàu lô mũa bàn leõ, Taõ
vả: «Lô mũa hươn Taõ.»*

*Nuôi say măn tiu, tay bàn lô
jống lơ kọ bộ dầy. Taõ vả: «Jống
nẫu mũa lô hươn cha hươn quan du.»*

*Kọ lô bộ dầy. Jắc lô mũa hươn
lơ hươn lơ kọ bộ dầy, kừ ka kạ.
Tay bàn vả: «Khap nỉ kang lô mũa
hươn nổng pì kặm pã, du.»*

à riz. Y.ôt fait apporter par des
serviteurs la marmite d'eau bouillante
et verser dessus. Y. uôi ébouillante
meurt, devient un moustique, ne peut
plus redevenir (une personne).

XV° L'œuf du ciel¹.

Autrefois il y avait deux frères
orphelins. Auparavant leur famille
était riche, mais quand moururent
leur père et mère, ils tuèrent bœufs,
tuèrent buffles⁴, vendirent de la terre,
vendirent des champs, pour acheter
du riz pour les funérailles de leur
père et mère, pour faire des ban-
quets aux villages et au mưong, en-
suite leur famille devint pauvre.

Un jour les deux frères vont dé-
fricher des champs, emmènent un
chien tacheté. Pendant qu'ils dé-
frichent les champs, ils entendent le
chien aboyer vers un fourré d'herbe.
Les deux hommes accourent regarder,
voient un œuf, gros comme une
trouvée de maison. Ils courent aver-
tir le Taõ. Le Taõ frappe le pỏ, aver-
tit toutes les maisons du village
d'aller le rouler. Quand on l'a roulé
jusqu'au village le Taõ dit: «Roulez-
le vers ma maison.»

L'œuf est dur à pousser, de n'im-
porte quelle façon les gens du village
ne peuvent le rouler. Le Taõ dit:
«Alors roulez-le vers la maison du
cha, du quan, pour voir.»

On ne peut le rouler. On veut
le rouler vers telle et telle maison,
on ne peut, il reste comme aupara-
vant. Les gens du village disent:

¹ Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liễn de Bòn Chiềng Vẻng*.

² *Khỏi đỉn khái na*: «vendre terre, vendre champs» = vendre des champs. Expression parallélique.

³ *Sữ khàu, sữ nãm*: «acheter riz, acheter eau.» Encore une curieuse expression parallélique. Les deux frères achetèrent simplement du riz pour les banquets de funérailles, ils n'achetèrent pas d'eau. Le mot *nãm* «eau» est seulement là pour faire contre-poids à *khàu*.

⁴ Ils tuèrent bœufs et buffles pour faire de grandes funérailles à leurs parents.

Và leõ, bắt, lỏ. Nuội say lãn
páy lỏk kỏk lỏk kỏk. Lãn khẩu huon
leõ, nõng pl vẫy kảng huon. Nuội
say, kủ vẫy jỏng nản. Nỏng pl bắt
páy tí na. Khảm ma leõ, nõng pl
mũa huon, hẻn mi pỏn khẩu khan
mỏin, nảm nay lua đỉn nỏ-mẻt chủ
neỏ. Tẻ sỏng sủa khạt kỏ tap hỏ.
Sỏng kủn tung lỏk kủa tung muỏn
kuong chỏ. Nỏng pl ngảm bọ hủ
chủk phỏ chỏi jỏng nản. Nỏng chại
bỏk pl ài jỏng nữ. «Kỏ nỏ, vẫy hỏ
kủn páy tí na hỏ, thau jủ huon
phỏk đủ.»

Lủk chẫu ma nõng chại páy tí
nỏ. Pl ài jủ huon phỏk mỏi đủ viẻk
pẻn jỏng lỏ. Tỏ khảm mả, hẻn nuội
say khoảng ỏk. Mi Nang nẻng kỏp
sỉ hà saỏ hau. Kủn lỏ kỏ mủ pủk,
mẻt. Kủn sỏ há khản, kủn sỏ tỏk
nảm, kủn sỏ đảng fay, mỏt kủn
ẻt mỏt neo, ẻt páy chảy chảy. Kủn
jủ phỏk nản jỏn, bọ tằm pỏk khoam
lỏ. ẻt leõ, khẩu bắt khẩu nuội say.
Nuội say bắt tỏ liẻn khẩu jỏng kỏu.
Hỏi luỏng nẻng nõng chại mả hẻn,
pủu pa khan mẻt chủ neo, thắm,
pl ài vỏ: «Thau jủ huon đẫy hẻn
đủn lỏ bọ?»

Pl ài vỏ: «Vẫy hẻn jỏng nữ jỏng
mỏ jỏng nỏ jỏng nỏ kỏ đại kủn lỏk
kủa bọ tằm ẻt lỏ.»

Nỏng chại vỏ: «Jỏng nản mủ
nỏ thau páy tí na, vẫy kủn jủ huon
hỏ.»

«Cette fois roulons-le vers la maison
des frères orphelins, pour voir.»

Ayant parlé, on le roule de nou-
veau. L'œuf roule va lỏk kỏk lỏk
kỏk¹. Roulé à la maison, les frères
le déposent dans la maison. On laisse
l'œuf ainsi. Les frères vont de nou-
veau défricher les champs. Le soir
venu, les frères reviennent à la maison,
voient le plateau du repas prêt, la
provision d'eau, de bois de chauffage
est prête, même les habits déchirés
sont rapiérés. Les deux hommes sont
en même temps effrayés et contents
dans leur cœur. Les frères pensent,
ne savent qui les aide ainsi. Le cadet
parle ainsi à l'aîné: «Demain, laisse-
moi aller défricher les champs, toi
reste à l'affût à la maison pour voir.»

Au matin, le cadet va défricher
les champs. L'aîné reste à l'affût à
la maison voir comment est l'affaire.
Le soir seulement, il voit l'œuf
s'ouvrir. Il y a une Nang et quatre,
cinq jeunes filles servantes. Toutes
ont des ailes. Une prépare le riz,
une puise l'eau, une allume le feu,
chacune fait une chose, elles font
sans s'arrêter. L'homme qui est à
l'affût a peur, n'ose dire une parole.
Quand elles ont fini (leur travail)
elles rentrent dans l'œuf. L'œuf se
referme lisse comme auparavant. Un
long instant après, le cadet vient,
voit un repas de poisson, tout prêt,
interroge l'aîné, dit: «Tu es resté à
la maison, qu'as-tu vu?»

L'aîné dit: «J'ai comme ceci
comme cela, mais j'avais peur, je
n'ai osé rien faire.»

Le cadet dit: «Alors demain va
défricher les champs, laisse-moi rester
à la maison.»

¹ Lỏk kỏk lỏk kỏk. Imitatif du mouvement de l'œuf que l'on roule.

Khap nĩ nông chai jũ huon. Pl ài páy tí na. Nông chai khân ting thàn jũ phók. Chốp cho tàng bieng nuội sạ bắt khoáng ọk, hén Nang káp sũm sáo hau. Măn jők lổng kót kho Nang năn; nhăng sáo ưn bìn tậm siá. Nang năn chũu jũ jổng năn leõ, huồm páy, huồm jũ, huồm ét, huồm kĩn ét viêk chõ chơi kăn. Sóng kũn pên phũa mia, jũ năm kăn chét pẹt pi fã, kọt dày, sóng lăk chai. Mũ nụng pỏ lo páy lổng, sạng sóng tỏ lăk vớ: «Dịk mế sũ, ẳn nụng kũ sỏn vầy káng lăm khàn ẳn nụng vầy kuong lòng lêng. Nka nhăng bọk mế sũ, no!»

Sặng leõ pỏ kọ lòng siá tá. Sóng lăk jũ huon. Mế thám vớ: «Pai lịk lịk mế de? Pai đi đi mế de? Pỏ sũ vầy tí lơ? Sũ hũ bo?»

Sóng lăk vớ: «ẳn nụng pỏ vầy káng lăm khàn, ẳn nụng vầy kuong bông lêng pũn.»

Mế páy sỏk chuộp leõ, áu bén me khăm pon káng mo năm hồ sóng tỏ lăk ưn. Sũm bạ hén bén mư khăm đi, muồn ưn muồn moi¹ hĩng kái, lưm bọ hũ chắk ẳn lơ. Nang bìn khàn hó Thén siá tá. Kái kị mư pỏ páy lổng ma, thám sũm tỏlăk vớ: «Mế sũ de?»

Cette fois le cadet reste à la maison. L'aîné va défricher les champs. Le cadet monte sur l'étagère reste à l'affût. Juste au moment où l'on met la marmite sur le feu, l'œuf s'ouvre, il voit la *Nang* et les jeunes filles servantes. Il s'élance en bas, embrasse le cou de cette *Nang*; quant aux autres jeunes filles, elles s'envolent. Cette *Nang* consent à rester ainsi (tous deux) vont ensemble, restent ensemble, travaillent ensemble, mangent ensemble, travaillent, s'aident. Les deux personnes deviennent mari et femme, restent ensemble sept, huit ans, mettent au monde deux garçons. Un jour, le père s'apprête à descendre (dans la plaine) instruit ses deux enfants, dit: «Les ailes de votre mère, j'en ai caché une dans un tube de riz, une dans le carquois. Ne le dites pas à votre mère, n'est-ce pas!»

Ayant ordonné, le père descend, part. Les deux enfants, restent à la maison. La mère interroge, dit: «Et les extrémités *lịk lịk* de votre mère? Et les extrémités belles belles de votre mère? où les a mises votre père? Savez-vous?»

Les deux enfants disent: «Le père a mis l'une dans un tube de riz, une dans le carquois de flèches.»

La mère va chercher, les trouve, puis laisse tomber un anneau d'or dans la marmite d'eau pour que les deux enfants s'amuse. Les enfants voient cet anneau d'or joli, joyeux, s'amuse, le regardent beaucoup, oublient, ne savent plus rien. La *Nang* s'envole loin de leurs yeux dans l'Empyrée. Quelques jours après, le père revient d'en bas, interroge les enfants, dit: «Et votre mère?»

¹ *Pai lịk lịk* pour *pai pịk pịk*: «extrémités ailes ailes».

² *Muồn ưn, muồn moi*: «joli (pour) s'amuser, joli (à) voir.» Expression parallélique.

Sũm bạ vậ: «Chắc. Hén mẹ thám pík. Tủ vớ vầy tí năn tí nơ, năe páy án. Leõ chắc sien páy tang lo. Han nĩ bộ hén ma.»

Pô vậ: «Mẽ sú bĩn sĩa tá môm. Kủ dày sặng sú môm. ết lo sú bộ făng khoam? Sú páy áu môt kũn môt bọk mẫy ò ma hò kũ.»

Nõng chal hũ chỏ cha áu mẫy ỏn mẫy nũm¹. Pl ài bộ hũ ăn lo áu mẫy kẹ. Áu ma leõ, pỏ áu mẫy tí sớng tỏ lũk tí hắc mết sớng bek mẫy ò. Leõ măn vậ jớng nĩ: «Sủ jủ hũon vầy hò. Kủ páy sập mẽ sú.»

Vậ leõ, pỏ bang sĩa sớng tỏ lũk hắc jủ, pái sĩa tá. Sớng nõng pl hén pỏ mẽ pái sĩa tá môm, puôn, nằng khỏ kỉ fay hầy jủ kũ khoắt kũ khuya, hũng ma dày kẹn mặk kỏ áu pũk sỏ kifay. Măn nõgk khản pẻn bỏ. Khẩu hắc áu bỏ măn tung vi tung vậ: «Kỏ ỏi! hiềng ỏi! Sụng khản ẻ.»

Măn sụng khản. Bắv vậ: «Kỏ ỏi! hiềng ỏi! tặm lỏng.»

Măn bắv tặm lỏng. Khẩu bắv vậ: «Kỏ ỏi, hiềng ỏi! pẻn mặk ẻ.»

Kỏ kỏ pẻn mặk sít sỉ. Đan nõk nghẻk hén kỏ kỏ mĩ mặk, ma sỏ kĩn. Sũm bạ vậ: «Pa tú khản hỏt mẽ, tú chặng hò lau.»

Les enfants disent: «On ne sait. On a vu la mère demander ses ailes. Nous avons dit qu'elles étaient déposées ici, là. Puis nous ne savons où elle est allée. Jusqu'à présent on ne l'a pas vue venir.»

Le père dit: «La mère s'est envolée loin de vos yeux. Je vous avais donné un ordre. Pourquoi n'avez-vous pas obéi? Allez me chercher chacun une charge de roseaux.»

Le cadet connaît l'intention du père apporte des roseaux tendres, jeunes. L'aîné ne sait rien, apporte des roseaux vieux. Etant apportés le père les prend. Frappe les deux enfants, en frappant brise les deux charges de roseaux. Puis il parle ainsi: «Restez à la maison. Laissez-moi aller chercher votre mère.»

Ayant parlé, le père laisse les deux enfants seuls, s'en va loin de leurs yeux. Les deux frères voient père et mère partis loin de leurs yeux, tristes, s'asseoient près du foyer, pleurent, grattent, creusent, peu après trouvent une graine de latanier la plantent dans le foyer. Elle poussé produit des feuilles. Ils prenant les feuilles tout en s'élevant avec disent: «O latanier! monte bien haut.»

Il monte haut. Ils disent encore: «O latanier! abaisse-toi.»

Il s'abaisse. Ils disent encore: «O latanier! produis beaucoup de fruits.»

Le latanier produit des fruits aussitôt. Une bande d'oiseaux nghẻk voit le latanier qui a des fruits viennent demander à en manger. Les enfants disent: «Conduis-nous jusqu'à notre mère, et nous t'en donnerons à manger.»

¹ Mẫy ỏn, mẫy nũm: «arbre tendre, arbre jeune.» Expression parallélique.

* *Pung nồk nghék năn kái sía. Hôi nưng mi nồk kók khăm bắt ma só kln. Khâu bắt vạ: «Pa tú khàn hốt mẹ, tú chặng hò kln.»*

Nồk kók khăm vạ: «Sủ áu phún hê. Sủ nưng khàn kuông phún hê năn. Leõ kủ chặng pa páy.»

Sũm bạ nưng khâu leõ, tò nồk kók khăm káp bìn páy. Hốt nãm lơ măn bang hân. Leõ măn bìn tằm sía. Jụ tì nãm hân mi tò má nưng mi kán háng. Sóng nống pì hiêk tò má: «Má oi! Pa tú khàn dom mẹ tú, nơ!»

Tò má bọk: «Ma hăng áu háng kủ nĩ kủ chặng pa páy.»

Sóng kủn mu háng áu hang tò ma. Măn chặng loi páy, khàn nãm. Loi hốt tì tá, măn bắt bang năn. Jụ tá năn chuộp Jà nưng páy ták nãm. Sóng bạ só kln nãm. Jà năn vạ: «Nãm jụ tá lấy kỏi mi hát sên khe. Lăn kln tẻ, mi phơ hãm?»

Jà năn bọ hò kln, bắt pải. Sóng bạ hên jà pải sơ vạ jóng nĩ: «Ngua tọ ngựa. Mi sóng tò ngựa lăk tong loma, sóng tò tọ. Kăn.»

Jà năn lăk kua lên, tểng nãm khuôm sía mét, bắt ma ták mọ. Sóng bạ bắt só kln. Kháp nĩ jà hò kln. Chơ khâu sảng si kln, khâu pon bên mư khăm khàn tểng nãm. Jà năn bẹk tểng nãm mư hươn,

La bande d'oiseaux *nghek* s'en va. Un instant après un petit calao vient demander à en manger. Ils disent encore: «Conduis-nous jusqu'à notre mère, et nous t'en donnerons à manger.»

Le calao dit: «Prenez un épervier. Entrez dans cet épervier. Puis je vous conduis.»

Les enfants s'asseoient dedans (l'épervier) puis le calao les saisit, s'envole. Arrivé à un cours d'eau il les abandonne là. Puis il s'envole. Vers ce cours d'eau il y a un chien à neufs queues. Les deux frères appellent le chien: «Ô chien! conduis-nous là-haut-vers notre mère n'est-ce pas!»

Le chien dit: «Venez saisir ma queue et je vous conduis.»

Les deux hommes saisissent la queue du chien. Il traverse l'eau à la nage. Arrivé au *tả*, il les abandonne là. Vers ce *tả* ils rencontrent une vieille qui vient puiser de l'eau. Les deux enfants demandent à boire de l'eau. Cette vieille dit: «Cette eau qui coule lentement a une grève de 100.000 ruisseaux¹. Si mes neveux veulent boire, qui les empêche?»

Cette vieille ne leur donne pas à boire, s'en va. Les deux enfants voient partir la vieille, parlent ainsi: «Le bœuf bat le bœuf². Il y a deux bœufs venus on ne sait d'où. Tous deux se battent.»

Cette vieille effrayée court renverse tous ses tubes d'eau³, revient puiser de nouveau. Les deux enfants demandent encore à boire. Cette fois la vieille donne à boire. Pendant qu'ils boivent, ils laissent tomber

¹ Explication: ce cours d'eau a 10.000 bras bordés de grève. Donc l'eau ne manque pas, elle est abordable. Pourquoi me demander de l'eau que vous pouvez prendre facilement?

² Les deux enfants inventait le fait et s'écrient ainsi pour effrayer la vieille.

³ Les femmes vont chercher l'eau dans des tubes de bambous.

hĩa ọk káng mò năm. Nang hén
bén mu khăm, kăm áu moi. Moi
leõ thám Jà: «Châu páy tá, chuóp
phơ bọ?»

Jà vạ: «Chuóp, sớng bạ.»

Nang nặn hũ chăk, vạ sớng bạ
năn mên lūk tồ, páy vạ to Pồ. Pồ
Thén vạ: «Khăn vạ mi jớng năn,
hiếk kháu ma du.»

Sớng bạ ma-leõ Pồ Thén thám
vạ: «Sủ lūk tang lờ ma? Ma ka
pĩ mi viếk lờ?»

Sớng bạ vạ: «Tú lūk Mương Lăm
ma, páy sớk mẹ.»

Pồ Thén bọk chũng sớng sám
hỏi tồ khoai ma, káp sớng sám hỏi
lăm chũok bọk sớng bạ vạ: «Chũok
tồ lờ sớ phuk kháu tồ năn. Phuk
hờ măn mên sớ chặng hờ hén mẹ sủ.»

Nống pl hày jự. Chăk há phuk
jớng lờ hờ măn mên? Hời luóng
nặng mi tồ mêng ngoán bìn ma vạ:
«Sủ nha lờ. Vây kũ chớk. Sủ hén
kăn chấp bìn chũok lờ, sớ sủ án
bìn chũok năn. Chấp tồ khoai tồ
sớ án chũok phuk khản tồ năn.
Phuk hờ mêng.»

Sớng bạ phuk dày leõ, Pồ Thén
bắt bọk áu dũng khim ma hờ sớng
bạ nấp. Nấp dày, chặng hờ khản
hươn hén mẹ. Nống pl bắt hày jự.
Chăk há nấp jớng lờ chặng mết dũng
khim năn? Hời nặng mi tồ nêng
khim ma nấp chớk. Nấp dày leõ
Pồ Thén hờ khản hươn. Pồ Thén
bọk sũm Nang sũm saó nằng jự
kuong suòm se muok nọk fá suòm.

l'anneau d'or dans un tube d'eau.
Cette vieille emporte le tube d'eau
à la maison, le verse dans une mar-
mite d'eau. La Nang voit l'anneau
d'or, le prend, le regarde. L'ayant
regardé, elle interroge la vieille:
«Tu as été au tá, qui as-tu ren-
contré?»

La vieille dit: «J'ai rencontré
deux garçons.»

Cette Nang sait que ces deux
garçons sont ses enfants, va le dire
à son père. Pồ Thén dit: «S'il en
est ainsi, appelle-les, pour voir.»

Les deux enfants étant venus,
Pồ Thén interroge, dit: «D'où venez-
vous? Vous venez ici pour quelle
affaire!»

Les deux garçons disent: «Nous
venons de *muong Lăm*, allons cher-
cher notre mère.»

Pồ Thén fait amener 200, 300 buff-
les et apporter 200, 300 liens, avertit
les deux garçons, dit: «Attachez les
cornes chaque buffle avec son lien
(propre) si vous les attachez juste,
alors je vous permettrai de voir votre
mère.»

Les frères pleurent. Comment faire
pour attacher juste? Après un long
instant un insecte *ngôn* volé vient
dire: «Ne soyez pas inquiets. Laissez-
moi vous aider. Prenez le lien où
je me poserai. Attachez le lien aux
cornes du buffle où je me poserai.
Attachez vite.»

Quand les deux garçons ont at-
taché, Pồ Thén fait apporter un amas
d'aiguilles pour que les deux garçons
comptent. S'ils peuvent les compter,
il leur permettra de monter à la mai-
son voir leur mère. Les frères pleu-
rent de nouveau. Comment compter
tout cet amas d'aiguilles? Un instant
après un *nieng Khim* vient les aider
à compter. Quand ils ont compté,

Leõ bọk sũm bạ vớ: «Mu lơ mền
mu mẽ sũ sờ sũ hăng ầu.»

Ni tồ mềng ngồn bìn ma chấp
aũ mu mẽ khần. Sóng bạ hăng kiu
ầu. Khap nĩ Pồ Thén chặng hờ hén
mẽ. Mẽ lữk hén kẩn chum chun chắk
pán lơ!

Jự dầy kị bưon, Pồ Thén chặng
hờ mẽ lữk lòng Muong Lũm. Cho
lòng Pồ Thén hờ sóng bạ một kẩn
mốt mạt dạp. Pí ẩ ầu mạt ngon,
nõng chai ầu mạt lếk. Mẽ lữk sắng
pồ mẽ bàn Muong, leõ mẽ lữk pa
kẩn páy. Páy dầy kị mu, chuộp lăm
khõn nừng non khoắng tang, chặng
tang, sóng lữk páy kái dầy mòm.
Nhắng mẽ jạk kái, lăm khõn sắng
khần. Jạk chon, mẩn bắt tặm lòng.
Jạk páy tang ựn, bọ mi tang bìn.
Chắk há ết jớng lơ? Sóng bạ hén
jớng nắn thọt dạp ọk jo koắk lăm
khõn khắk pít. Hén lăm khõn láy
lừot ọk. Mẽ Nang, hầy khần vớ:
«Sũ fấn sĩa pồ sũ mòm. Sũ kang
lòng thỏi, kủ bọ lòng dầy năm sũ.
Kủ bắt khừn sĩa tá.»

Cho mẽ há khừn sờ sắng tồ lữk
jớng nĩ: «Sũ kẩn khầu¹, sờ nắng kòn
hĩn pieng, nha nắng kòn hĩn chần.
Chuộp huỏi năm sờ khầu huỏi năm
sờ, nha khầu huỏi năm khừn.»

Pồ Thén les fait monter à la maison.
Pồ Thén dit à toutes les Nang et
toutes les jeunes filles de rester dans
la chambre à coucher, de passer la
main hors de la cloison. Puis dit
aux enfants: «La main qui est la
main de votre mère, prenez-la.»

L'insecte ngồn vole vient se
poser sur la main de leur mère. Les
deux garçons la saisissent, la serrent.
Cette fois Pồ Thén leur permet de
voir leur mère. Mère et enfants se
voient, sont heureux en ne sait com-
bien!

Et ont restés quelques mois, Pồ
Thén envoie mère et enfants au muong
Lũm. Quand ils descendent, Pồ Thén
donne aux deux garçons chacun un
sabre. L'ainé prend un sabre d'argent;
le cadet prend un sabre de fer. Mère
et enfants disent adieu à leur père
et mère, au village et au muong,
puis mère et enfants vont ensemble.
Ils vont plusieurs jours, rencontrent
un tronc d'arbre étendu en travers
du chemin, au milieu. Les deux en-
fants le franchissent. La mère veut
le franchir, le tronc s'élève. Elle veut
passer dessous, il s'abaisse. Elle veut
prendre un autre chemin, il n'y a
pas de chemin détourné. Que faire?
Les deux garçons voyant cela dé-
gagent leur sabre tranchent le tronc
complètement. On voit du sang cou-
ler du tronc. Leur mère Nang pleure,
dit: «Vous avez tranché votre père.
Descendez, je ne peux descendre
avec vous. Je retourne loin de vos
yeux.»

Près de repartir la mère conseille
ses enfants ainsi: «Quand vous man-
gerez le riz, asseyez-vous sur une
pierre plate, ne vous asseyez pas
sur une pierre inclinée. Quand vous

¹ Kẩn khầu, littéralement: «manger riz» = prendre son repas.

Săng leõ, mẹ khun. Sóng lưk
lông. Páy dày hời luống nưng, nống
pi nằng phăng kèn kìn khau. Nống
chai nằng kòn hìn pieng. Pi ài thiêng
vả: «Mẹ bọk vủ nằng kòn hìn chần.»

Nống pi thiêng kăn. Pi ài sỏk
nằng kòn kìn chần pống họ khau
lông kìn. Khau lẩn lông tằm bang
năm lấy sía. Bắ ma só kìn năm
nống chai. Sóng kùn kìn khau leõ,
bắ páy. Chuóp tỉ nưng mi sỏg
huỏi. Nống pi bắ thiêng kăn. Nống
chai vả: «Mẹ sảng khau huỏi năm só.»

Pi ài thiêng vả: «Mẹ vả: khau
huỏi năm kùn.»

Sóng tàng khao kăn hời luống
nưng. Leõ một kìn páy một tàng.
Pi ài khau huỏi năm khun chuóp tó
kang tó lũng, tó koảng tó fan tó ló
tó lỏ kỏ mi mét. Ấu sủm tó năn ét
pở choi viêk. Những nống chai khau
huỏi năm só; chuóp bàn hảng nưng,
dĩn na hỏk hủa, sỏk páy sỏk ma bọ
chuóp kùn lỏ bọ chuóp tó lỏ. Hén
tỏ ăn lông nưng khủam lông, sủng
sảng lông ấu kăn dạp tằm lông.
Tằm dày sỏg sỏm khạp, tở lông
siêng mi khoam tuống khủn vả:
«Nha tủng lông tỏk kẹp kỏng sỏ
hủa nang nỏ?»

rencontrerez un ruisseau, entrez dans
le ruisseau à eau claire, n'entrez pas
dans le ruisseau à eau trouble.»

Ayant dit adieu, la mère retourne.
Les deux enfants vont. Ayant marché
un grand instant, les frères s'assoient,
se reposent, mangent le riz. Le cadet
s'assoit sur une pierre plate. L'aîné
proteste, dit: «La mère a dit de
s'asseoir sur une pierre inclinée.»

Les frères se disputent. L'aîné
cherche une pierre inclinée pour
s'asseoir, y dépose son riz pour man-
ger. Le riz roule, touche dans un
gouffre d'eau. Il vient demander à
manger à son frère cadet. Les deux
hommes ayant mangé, vont de nou-
veau. Ils rencontrent à un endroit
deux ruisseaux. Les frères se que-
rellent de nouveau. Le cadet dit:
«La mère a conseillé d'entrer dans
le ruisseau à eau claire.»

L'aîné proteste, dit: «La mère a
dit: entrez dans le ruisseau à eau
trouble.»

Les deux se disputent un long
moment. Puis chacun prend un
chemin. L'aîné entre dans le ruisseau
à eau trouble, rencontre des singes
kang, des singes ling, des cerfs, des
chevreuils, toutes sortes de bêtes.
Il les prend toutes pour femme, pour
l'aidera travailler. Grand au cadet,
il entre dans le ruisseau à eau claire,
rencontre un village abandonné, des
terres et champs en friches, cherche,
ne rencontre pas un homme, ne ren-
contre pas un animal. Il ne voit
qu'une ange à piler le riz renversé;
debout, près de l'ange il la frappe
du manche de son sabre. Il a frappé
deux, trois fois, sous l'ange une voix
répond, dit: «N'agite pas l'ange pour
qu'elle tombe sur la tête de la Nang,
n'est-ce pas?»

Kẻ năn hai lòng khản, hén Nang
nặng. Măn thám: «Pén neo lo mung
jư nĩ?»

Nang vạ: «Mi tồ ngu sabang
hàng kieu fã à pàk khoàng kìn bắk
kùn heng. Khảm ma măn lông, chuộp
kùn lo, măn kìn. Chuộp tồ lo, măn
kọ kìn mét. Bọ mi phơ heng dày
năm măn. Những kùa diêu pừn nĩ
lắk kualái, ma non pan ka pĩ.»

Ke năn vạ: «Chấu nha lo, vẫy
uơn chọi hờ.»

Vả leõ, sóng kùn pa kẩn, khàu
jư hươn hàng nặng. Leõ măn páy
sốk tủa mét chủ hươn mi mĩt mi
pa. Au ma mét, dày po luóng nặng,
măn phẩu fay dếng khản, thà hần.
Chộp mứt sắlôm sắlôm, tồ ngu hén
fay, se hũa lông à pàk ọk jàk kìn
kùn. Măn jọ sùk po mĩt dếng khàu
sóp tồ ngu. Tồ ngu tái sít sít.

Măn ầu dạp fấn tồ ngu pén sám
tồn. Leõ mi năn nong khản lấy siá
mét. Măn bắt ầu dạp sấn sầm khap.
Chủ kùn tái chơ kòn heng khun.
Bắt pén bàn pén mưong jóng kàu.
Nang káp ke năn sén phũa mia, ét
kìn chơ kẩn, jư jóng năn leõ.
Mư nặng nống chai páy jăm pl ài,
hén pl ài sắng si fưa tồ khóang
Nống chai tuống pl ài vạ: «Cha
những koi jư bọ?»

Pl ài vạ: «Nha vạ lắi, Khoai
ài puong, puong khàu pạ kha, ai

Impossible de trouver la signification de cette phrase. Des mots isolés se comprennent, mais ne suffisent pas à faire comprendre le sens de la phrase.

Il retourne l'ange, voit une Nang.
Il l'interroge: «Pourquoi es-tu là?»

La Nang dit: «Il y a un serpent
sabang, sa queue entoure le ciel, il
ouvre une large bouche et mange
les enfants des hommes vivants. Le
soir venu, il descend, s'il rencontre
un homme, il le mange. S'il rencontre
une bête, il la mange aussi. Personne
ne peut vivre à cause de lui. Il ne
reste que moi qui ai beaucoup peur,
et viens me coucher me blottir ici.»

Il dit: «Ne t'inquiètes pas, laisse-
moi t'aider.»

Ayant parlé, les deux personnes
ensemble entrent dans une maison
abandonnée. Puis il va chercher dans
toutes les maisons les couteaux et
coutelas. Il les apporte tous, en a
vu gros tas, les fait chauffer, rougir
au feu, et attend là. A la tombée
de nuit sắlôm sắlôm, le serpent voit
le feu, allonge la tête en bas, ouvre
la gueule, veut manger les personnes.
Il (l'homme) lance le tas de couteaux
rougis dans la bouche du serpent.
Le serpent meurt aussitôt.

Il prend son salere, tranche le
serpent en trois trouçons. Puis une
inondation monte, entraîne tout (le
serpent). De nouveau il frappe du
dos de son sabre trois fois. Tous les
hommes morts auparavant ressuscitent.
De nouveau se forment villages
et mưong comme auparavant. La
Nang et cet homme deviennent mari
et femme, gagnent leur vie, s'aident,
restent ainsi. Un jour le cadet va
voir son frère aîné, voit son aîné
soutenant un cerf. Le cadet salue
l'aîné, dit: «Es-tu bien portant?»

Le frère aîné dit: «Ne dis pas
beaucoup de choses...»

hủ bỏ dày. *Phong khâu pạ mây ài*
hãy bôi bôi.»

Nông chại bỏ făng bắt tướng mợ.
Tò khoảng lăk kua pải siá. Leó pỉ
ài pạ nông chại mưa jăm hươn.
Dan tò kang, tò lĩng tò fan ọk tướng
nông na vớ: «Phắc chila kan kóng
nông ài lông tò nĩ ô.»

Nông chại thọt dạp jo kóat tải
mết chủ tò. Pỉ ài vớ: «ét lo thau
făn siá sũm pỉ pở jóng năn?»

Nông chại vớ: «Pỉ pở lo đan tò
sát năn! Jak moi pở kăn, kăn pạ
páy moi.»

Nông chại bắt pạ pỉ ài páy jăm
hươn tò. Pỉ ài hén pở nông chại
khu mắk thuôn jak dày khũl ngăm
neo lo chặng khà dày nông chại.
Mũ nưng pỉ ài chuôn nông chại
páy sèo pạ, chuộp-tỉ nưng mi hủ
lưk. Pỉ ài jo sụn nông chại lông hủ
năn. Leó pải mưa hươn. Mưa hốt
huo, nông pở thám: «Nông chại
mưng de?»

Ài khừoi vớ: «Măn lông pạ, sỏk
bọ hén.»

Nông chại jự tò hủ lăm, chắk
ét jóng lo chặng khàn dày. Khan
bông pỉ, măn pạ khàn. Dan tò hon,
tò ngoang, tò kang, tò sũ nĩ nhĩn
pạ pỉ muốn ma mét chủ tò. Măn
vớ: «Sũ jak dày, sũ ét neo lo chại
kăn khàn dày. Kăn chặng hò.»

Tò hon khoat đĩn. Tò sanl, tò
kang hắk máy niêu lông kang hủ

Le cadet n'écoute pas, salue de
nouveau. Le cerf effrayé, part. Puis
l'aîné conduit son frère visiter sa
maison. Une troupe de singes kang,
de singes ling, de chevreuils sortent
saluer leur beau frère, disent: «Le
persil la Millingtonia notre frère des-
cends ici, oh¹!»

Le cadet dégaîne son sabre, frappe,
tue tous ces animaux. L'aîné dit:
«Pourquoi tues-tu ainsi toutes tes
belles-sœurs?»

Le cadet dit: «Quelles belles-
sœurs que cette bande d'animaux!
Si tu veux voir ma femme, je te
conduirai là voir.»

Le cadet conduit l'aîné visiter sa
maison. L'aîné voit la femme de son
cadet convenable, l'aime beaucoup,
veut l'avoir, songe comment il peut
tuer son cadet. Un jour l'aîné engage
le cadet à aller se promener dans
les bois, rencontre un trou très pro-
fond. L'aîné pousse son frère dans ce
trou. Puis il part, revient à la maison.
Il arrive à la maison, sa belle sœur
interroge: «Et ton frère cadet?»

Le beau-frère dit: «Il s'est égaré
dans les bois. Je l'ai cherché sans
le trouver.»

Le cadet est dans le trou profond,
ne sait comment faire pour monter.
Il a une flûte prête, il en joue une
troupe de hérissons, de ngoang, de
singes kang, de singes gibbons. en-
tend jouer de là flûte joyeusement,
vient. Il dit: «Si vous la voulez,
aidez-moi de quelque façon à re-
monter, alors je vous la donne.»

Le hérisson creuse la terre. Le
singé gibbon, le singé kang brisent

¹ Evidemment le salut dépourvu d'urbanité et de bon sens de ces animaux qui traitent
le visiteur de plante, explique le geste du frère cadet qui les extermine.

lũm. Kèn ăn dày khả mầy sò khăn dày. Hốt chơ mần khăn dày leõ, tồ lơ kọ jək dày. Tồ kang káp tồ ngoang chính kẩn. Tồ kang tồp sốp tồ ngoang. Tồ ngoang chơ nĩ chặg pén sốp lém. Ke nần hờ tồ hon lĩn pị, nhắg bòng pị hờ tồ sa nĩ, nhắg pán hờ tồ ngoang hủ kắg pị. Chiem và chơ nĩ tồ ngoang káp tồ sả nĩ hống mủon lủn chủ neo tồ pũn fã. Bọ mĩ tồ lơ hống mủon pán nần.

Kẻ nần mừa hốt hươn ngám siết kuong chớ, jək khả siá pị ài. Mũ nựng chuẩn pị ài páy nhắg nỏk. Chơ pị ài sắg si jeng tồ nỏk; nớng chại jeng chựng hống kho pị ài jo koắt kháp nựng, tái.

des arbres, les inclinent vers le trou. L'autre saisit les branches d'arbres, peut remonter. Quand il est remonté, chacun veut avoir (la flûte). Le singe *kang* et le *ngoang* se disputent. Le singe *kang* soufflète le *ngoang*. Aussi maintenant le *ngoang* a la bouche en pointe. L'autre donne à l'hérisson l'anche de la flûte, le tube au gibbon et l'embouchure au *ngoang*. Aussi maintenant le *ngoang* et gibbon crient plus agréablement que tous les animaux sous le ciel. Aucun autre ne crie si agréablement.

L'autre revient à la maison, furieux dans son cœur, veut tuer son frère aîné. Un jour il l'engage à aller tirer des oiseaux. Quand l'aîné est en train de viser un oiseau, le cadet vise au milieu de la gorge de son frère, tire une fois, (l'aîné) meurt.

(A suivre.)



Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den *Atxuabo* (Portugiesisch-Ostafrika)¹.

Von R. MICHEL SCHULIEN, S. V. D.

Einleitung: Umfang des Geltungsgebietes und Gewährspersonen.

Die nachfolgenden Ausführungen sind das Ergebnis von Forschungen, die ich in den Jahren 1913 bis 1916 in der Gegend von Quelimane (= *Txuabo*) angestellt habe.

Quelimane ist eine Küstenstadt in Portugiesisch-Ostafrika. Sie liegt am nördlichsten Mündungsarm des Sambesi, dem Quaquafluß, der seit Jahren versandet war, durch eine Überschwemmung aber wieder zu einem der Hauptmündungsarme des Sambesi wurde.

Der Stamm der *Atxuabo* wohnt um Quelimane und in dessen Hinterland; dieses erstreckt sich aber mehr nach Nordosten hin, als nach dem eigentlichen Innern zu. Das Gebiet dieses Stammes ist etwa 50 zu 50 Quadratkilometer groß.

Umgeben ist dieser Stamm in seiner nächsten Nähe von Stämmen, die ihm sehr verwandt sind nach Sprache und nach Sitten. Sie haben früher alle einem einheitlichen Staatengebilde angehört, das von Königen regiert wurde. Alle Könige unterstanden einem Großkönig, der in *Lomye* wohnte. Sein Nachfolger soll heute noch dort leben. Die kleinen Könige sind verschwunden.

Der sprachliche Unterschied dieser Stämme ist mehr dialektischer Natur. Das *etxuabo* (*e-* ist eine Erweichung des *txi-* oder *ki-*, Präfix der Sach- und Sprachklasse) neigt durchgehends zu weicheren Sprachformen, besitzt mehr palatalisierte Laute, stößt Endvokale ab, scheidet gern *m* und *n* vor den entsprechenden Explosiven aus, liebt Verschmelzungen und erweicht, bisweilen den Reibelaut *s* zum einfachen Vokalansatz ². Die ganze Sprachgruppe stellt sich anderen Sprachgruppen durch tiefergehende Lautverschiebungsgesetze gegenüber.

Der sprachlichen Einheit dieser *txuabo-lomye*-Gruppe scheint eine gewisse Geschlossenheit der Gebräuche zu entsprechen; denn die Stämme dieser Gruppe besitzen ebenfalls die hier behandelten Zeremonien der Mädchen. Ja sogar die lokale Behörde, die bei all diesen Stämmen den Zeremonien offiziell vorstehen und sie leiten muß, die Organisation der *Anamungu*², hat ein gemein-

¹ Zur genauen Festlegung der Laute ist bei Aufnahme der Sprache dieses Stammes das von P. W. SCHMIDT, S. V. D., im „Anthropos“ II (1907), Heft 2—6, aufgestellte Lautesystem zugrundegelegt worden; es kommt auch in dieser Arbeit zur Verwendung. *x* ist also gleich dem *ch* in dem deutschen Worte „ich“.

² Bezüglich der Akzente sei folgendes bemerkt. Den Starkton bezeichne ich mit übergestelltem Punkt. Von den musikalischen Tönen führe ich hier bloß Hochton und Hochtiefen an. Führt ein Wort keinen Akzent, so hat die vorletzte Silbe Starkton und musikalischen Hochton. Führt ein Wort nur den Starkton auf irgendeiner anderen Silbe, so deute ich damit an, daß diese Silbe auch den musikalischen Hochton hat. Sind Starkton und musikalischer Hochton auf verschiedenen Silben angeführt, so hat der Starkton den musikalischen Tiefen. Ist aber das Zeichen für musikalischen Doppelton angeführt, so hat der Hochton auch den Starkton. — *n* vor *g* bedeutet stets gutturales *n*, das *n* im Lautsystem des „Anthropos“.

sames Oberhaupt, das beim Stamm der *Alomye* wohnt. Weiter entfernt wohnende Völker besitzen die Zeremonien in dieser Form nicht. Die Stämme, bei denen die vorliegenden Zeremonien geübt und deren *Anamungu* bestimmt von *Lomye* ausgesandt werden, sind folgende: die *Akarungu*, auf dem Südufer des Quaqua; gegen Westen die *Amuselo*; nach Nordwesten die *Apuguruni*, vielleicht auch noch die *Akuru*; im Norden die bereits genannten *Alomye*; im Nordosten die *Atinga*. Ob andere Stämme noch an diesen Zeremonien und ihrer obersten Behörde Anteil haben, ist mir unbekannt geblieben. Bemerkt sei noch, daß in den Geheimlehren der *Atxuabo* häufig Worte aus dem *emuselo* oder dem *epuguruni* verwendet werden.

Die vorliegenden Forschungen beschränken sich auf den Stamm der *Atxuabo*, da infolge des Krieges die Nachbargebiete nur noch gelegentlich und kurzfristig besucht werden konnten. Bei den *Alomye* und den *Atinga* bin ich überhaupt nicht gewesen. Die Mitteilungen über diese Stämme verdanke ich zum Teil meinen *Atxuabo*-Gewährsleuten, zum Teil auch Eingeborenen dieser Stämme.

Und meine Gewährsleute? Die Methode meines Arbeitens?

Es scheint unmöglich zu sein, daß ein Europäer, ein Mann, diese Frauenzeremonien der *Atxuabo* aus unmittelbarer Anschauung kennen lerne. Die Wirkung der Zeremonien würde dadurch unterbunden werden. Das aber läßt das Selbstbewußtsein des Stammes noch nicht zu. Und wenn einmal ein Europäer die Erlaubnis erlangte, diese Zeremonien unmittelbar zu beobachten, so fürchte ich, daß den Zeremonien dadurch die Seele weggenommen werden würde; es möchte zur seelenlosen Spielerei werden, was vorher heilige Handlung war, und auf eine gewissenhafte Vollständigkeit der Zeremonien könnte der Forscher von vornherein nicht mehr rechnen.

Es geht auch nicht an, die eigentlichen Fachleute, die *Anamungu* danach zu befragen. Sie würden einen ohne Antwort stehen lassen.

Die Beobachtungen müssen daher auf eine andere Grundlage gestellt und mit viel Geduld durchgeführt werden. Da es sich hier um die erste Veröffentlichung handelt, lege ich die Art meines Beobachtens in kurzen Strichen vor.

Meine Aufzeichnungen teile ich ein in zusammenhängende Texte, gelegentliche Bemerkungen der Eingeborenen und unmittelbare Beobachtungen. Die erste Gruppe ist ganz in Urtexten festgelegt, die zweite größtenteils, die dritte nicht. Soweit nun zusammenhängende Texte in Frage stehen, habe ich bestimmte Gewährsmänner, die ich in den drei Jahren als zuverlässig befunden habe. Ihre Aussagen habe ich oft gegeneinander geprüft und meist in Übereinstimmung gefunden. Wo ich Abweichungen fand, war es mir dank meiner Sprachkenntnisse möglich, die Mißverständnisse durch Nachkontrolle zu beheben.

Mein Gewährsmann für den zusammenhängenden Text dieser Zeremonien ist Sokrati, dem seine Schwester die Zeremonie erzählte. „*Kämpänge müzugu, kanitejela ijo* = erzähle es dem Europäer, er lacht nicht über uns“, sagte sie zu ihrem Bruder, als er sie in meinem Namen darum bat. — Die beigefügten Lieder sind teilweise von ihm, zum Teil aber auch von meinem Koch, der ein

Spielmann war und viele Lieder wußte. Er sang mir am Abend seine Lieder vor und klimperte dazu auf seiner *kásist*, der Negerzither. Er war von großer Anhänglichkeit; denn als ich ins Gefangenenlager gebracht wurde, ging er freiwillig mit, obschon er Frau und Kinder draußen lassen mußte. Er blieb dann bei mir, bis man ihn gewaltsam entfernte. Eines Morgens führte man ihn fort; er durfte nicht einmal Abschied von mir nehmen. — Ob er wohl noch im immergrünen Palmwald wohnt, Lieder singt und zum Tanz auf seiner Zither klimpert?

Da war auch noch Marianne, eine alte Negerfrau. Sie hatte keinen Menschen mehr, der für sie sorgen könnte; darum ließ ich sie auf meiner Besitzung wohnen, und gab ihr alle Tage Reis und Hirse. Sie ging schon gebeugt an einem Stock und zitterte vor Altersschwäche; sie sah fast gar nicht mehr und hatte weißes Haar. „*Zibui si zelu* = weißgraues Haar, das ist Verstand“, sagt ein Spruch, und deshalb kamen die Eingeborenen zu ihr und ließen sich von ihr die Träume deuten. Anfangs mochte sie mich nicht leiden, weil ich ihr keinen Tabak gab; ja sie beschimpfte mich sogar und sagte, ich sei ein Hund, ein Schwein = ein Mensch, der die Zeremonien nicht durchgemacht hat, ein kleiner, bissiger Floh und ein ungezogener junger Mensch. Später aber wurden wir Freunde und sie deutete mir manchen Traum, wie sie bei den *Atxuabo* gedeutet werden, erzählte mir von den Geistern, lehrte mich vieles aus den Zeremonien, den Tänzen, den Gebräuchen der Frauen und anderes mehr. Kurz bevor sie starb, bat sie mich noch, nach ihrem Tod die Totenfeiern für sie abzuhalten und für sie zu tanzen. Sie starb ganz plötzlich; einige Wochen vor meiner Gefangenschaft fand ich sie des Morgens tot in ihrer Hütte liegen, und ich begrub sie auf meinem Friedhof.

Andere Gewährsleute waren mir meine Kranken, zu denen ich täglich am Abend in die Hütte ging, um zu sehen, wie es mit ihnen stand, um ihnen Medizin zu bringen, oder eine Banane zum Essen, oder auch ein Wort des Mitleides zum Trost. Irgend jemand rückte mir dann eine Baumwurzel oder einen Holzklotz an den Feuerherd, auf dem die Mutter Hirse oder Mandiokmehl zu einem steifen Brei verrührte. Dann saßen oder hockten wir da, starrten in die rote Glut und schwiegen uns aus. Oder sie erzählten mir vom Kranksein und von bösen Geistern, die einem schaden können; von Opfern, die man ihnen bringen muß; von den Zauberdoktoren und ihren Medizinen; sprachen auch von Tieren, die den Tod anzeigen, vom Tode selbst, von Totentänzen, Totenfeiern usw. Manchmal fragte ich dazwischen, und sie gaben mir gerne Antwort darauf; denn wir waren doch eins geworden in der Sorge um ein Krankes; da fielen manche Hemmungen ganz von selbst. Vieles sah und hörte ich da im engsten Familienkreis, was ich unter anderen Umständen nie vernommen hätte.

Und dann war es noch der ganze Troß der Arbeiter, mit denen ich manchmal wochenlang Tag für Tag in der Plantage stand. Sie waren alle meine Freunde; denn ich lieb ihnen Geld, wenn sie in Not waren, oder gab ihnen Reis und Bohnen zur Saat, wenn die Regenzeit kam und sie kein Saatgetreide hatten. Wenn wir ein paar Stunden zusammen gearbeitet hatten, dachten sie nicht mehr an meine Gegenwart, redeten von diesem und jenem,

was mir oftmals eine lang gewünschte Erklärung bot, summten bisweilen ein Liedchen vor sich hin, das mir noch neu war, gaben sich Rätsel auf, foppten und hänselten einander. Bisweilen trat plötzlich ein Ereignis ein, das allseitig Interesse fand. Dann belachten und beredeten sie es, gaben mir bereitwillig alle Erklärungen, die ich haben wollte und erzählten von ähnlichen Dingen, die sie schon erlebt hatten. Das waren ergötzliche Stunden mit reicher Ausbeute; denn hier war alles ungezwungen gegeben, vollständig frei von Absicht oder Verstellung.

Es ist ersichtlich, daß zu solcher Beobachtung die gründliche Kenntnis der Sprache unerlässlich ist.

Um eine Übersicht in das Vielerlei der Zeremonien zu bringen, werden zunächst die grundlegenden Begriffe erklärt, dann die Zeremonien in ihrem Verlauf dargelegt und schließlich einige allgemeine Fragen behandelt.

I. Die Grundbegriffe der Zeremonien.

Die grundlegenden Begriffe, die hier erklärt werden müssen, sind zunächst die Benennung der Zeremonien selber: *myali*; sowie einige Namen von Personen, die im *myali* auftreten: *nāmyali*, *niburu*, *mopi*, *nikolo* und *mōli*; auch noch der terminus technicus, mit dem die Handlungen der Zeremonien bezeichnet werden: *otxétela*¹ (betanzen). Ferner soll die offizielle Persönlichkeit, die die Zeremonien leitet, in ihrer Bedeutung gewürdigt werden. Schließlich ist einiges zu sagen über den geistigen Inhalt der Zeremonien, den *myambo*, die Geheimlehre.

Myali bedeutet den Gesamtbestand der Mädchenzeremonien, genauer gesagt, der Weibinitiation; denn die Zeremonien begleiten das Mädchen nicht nur vom ersten Eintreten der Periode bis zur Hochzeit, sondern widmen sich auch dem jungen Weib bis zu der Zeit, wo es Mutter geworden ist. Die Jünglingsinitiation, die in erheblich kürzerer Zeit ihren Abschluß findet, wird mit dem Wort *nluga* bezeichnet. *Myali* und *nluga* sind Worte, die sich durch keine Lautverschiebung aufeinander zurückführen lassen. Wir gehen deswegen nicht fehl in der Behauptung, daß *nluga* und *myali* im Denken des *mutxuabo* zwei Dinge mit verschiedenem Inhalt sind.

Nur die grundlegende Art und Weise, in der die Zeremonien vollzogen werden, ist für *nluga* und *myali* gleich und wird mit dem Zeitwort *otxétela* (betanzen) bezeichnet. *Otxétela* führt sich auf den Wortstamm *txet* (tanzen) zurück. Ihm ist das Applikativsuffix *-ela* angefügt, mit der Bedeutung „für jemanden etwas tun“, hier „tanzen, um jemanden zu belehren“, auch noch „tanzen, um jemanden etwas zu erwerben“. *Otxeta* (tanzen), die Grundform des Verbums, wird von irgendwelchem Tanzen ausgesagt, das zumeist dem eigenen Vergnügen dient. *Otxétela* (betanzen) wird aber bloß gebraucht, um das Tanzen bei den Initiationszeremonien zu bezeichnen. Es gilt in erster Linie nicht dem eigenen Vergnügen, sondern durch das Betanzen soll den Kindern etwas appliziert, d. h. erworben werden. Dieses Betanzen wird nicht

¹ In der Anwendung der diakritischen Zeichen kann hier eine Vereinfachung erfolgen. In dem Applikativsuffix *-ela* ist *e* offen, müßte also *-ela* geschrieben werden. Da es jedoch häufig vorkommt, wird es hier ohne diakritisches Zeichen aufgeführt.

von den Kindern selber ausgeführt; sie müssen es über sich ergehen lassen. „*Anamyali kantxeta mbyene anotxételiya* = die Zeremonienmädchen tanzen nicht, sondern werden betantz.“ Betantz aber werden sie von der *namungu*, der Zeremonienaufseherin, von vielen alten Frauen, den *makolo*, von den zwei Patinnen, den *amôli*, vor allem aber von der Mutter des Mädchens, die an der guten Betanzung ihres Kindes großes Interesse hat. „*Maje onomt¹xétela m¹ndanaje ôpita ena sabya di ijene omfun omulaga vadidi akale na guru vina* = die Mutter betantz es, ihr Kind, mehr als die anderen es betanzen, weil es ist sie, welche will es unterweisen gründlich, daß es sei mit Kraft, auch.“

Man möge hier auf die beiden Ziele der Betanzung achten: Unterweisung und Kraft. In den Texten werden diese beiden Begriffe noch öfter auftreten. Es wurde mir auch mitgeteilt, was zum Akt des Tanzens gehört, wenn es im Sinne des *myali* wirksam sein soll: man muß kräftig den Boden stampfen, laut in die Hände klatschen, taktmäßig den Körper auf- und ab- und hin- und herbewegen und deutlich die Lieder des *myali* singen.

Auch ob jemand die Zeremonien an sich hat vollziehen lassen oder nicht, wird durch *otxételiya* ausgedrückt. „*Andt otxételiya* = er ist noch nicht betantz worden“ und „*oumal otxételiya yale* = er ist schon vor langer Zeit betantz worden“. Nach erfolgten Zeremonien sagt man von den Initiierten bloß: „*Aumal otxételiya* = sie sind vollständig betantz.“ Nur wenn jemand sich seiner Betanzung rühmt, sagt man wegwerfend von ihm: „*Odu oumal ogvadiya* = er ist gerade geschnitten worden“, und man setzt es in einen Gegensatz zu *otxételiya*, als ob man sagen wollte, daß bei ihm alles äußerlich geblieben sei. Eine heftige Beschimpfung ist es aber, einem Neubetanzten zu sagen: „*Uejo kuli mupu* = du bist nicht mehr ganz.“ Arme Leute, welche das Geld für die Kosten der Betanzung nicht aufbringen können, sagen manchmal so zu einem Reichen, der sich seiner Betanzung rühmt.

Es fällt auf, daß das Wort *otxétela* keine Andeutung der Beschneidung enthält, die doch an Jünglingen und Mädchen ausgeführt wird. Der Grund dafür ist einmal darin zu suchen, daß die Zeremonien geheimgehalten werden sollen, also auch die Beschneidung. Vor allem aber darin, daß die Beschneidung zwar einen notwendigen Bestandteil der Initiationszeremonien ausmacht, keineswegs aber als Endzweck der Zeremonien betrachtet werden kann. Das Ziel der Zeremonien ist die sexuelle Aufklärung und — mehr noch als diese — die Erwerbung einer gewissen Kraft. Die Beschneidung aber ist nicht Ziel; sie ist nur ein Mittel, durch das jedes einzelne Mädchen diese Kraft für sich zu erwerben sucht. Geschaffen aber wird diese Kraft durch ein anderes Mittel: den gewissenhaft ausgeführten Tanz der offiziellen Persönlichkeiten und älterer Stammesmitglieder. Die Kraft wird also als „ertantz“ gedacht. So erklärt sich, daß der *mulxyabo* dem Betanzen eine größere Wertschätzung beilegt als dem Beschneiden. Zu diesem inneren Werturteil über beide tritt dann noch der

¹ o mit untergelegtem Strich bedeutet das offene o. Hier läßt sich ebenfalls eine Vereinfachung einführen. Das Infinitivpräfix ist ein geschlossenes o, wird also ohne untergelegtem Strich angeführt. Andere o aber, die als Anschlußpräfix o- oder in der Verbindungspartikel -no- vor dem Stamm des Zeitwortes stehen, sind offene o, müßten also o geschrieben werden. Der Einfachheit halber werden sie jedoch nicht o, sondern o geschrieben, ohne diakritisches Zeichen.

äußere Umstand hinzu, daß die Beschneidung nur einen kleinen Raum im dritten Hauptteil der Zeremonien einnimmt, während der Tanz fast alle Zeremonien ausfüllt öder sie umrahmt.

Was bedeutet nun das Wort *myali*?

Es seien zunächst einige gleichlautende Worte aufgeführt, die für einen Vergleich in Frage kommen könnten. Es sind das folgende:

- myali* (die Zeremonien);
- mitali* (Elefantiasis, die sich durch starke Anschwellung der von ihr befallenen Körperteile kundgibt);
- myale* (Zuckerrohr, in der Geheimsprache der Männer: junges Weib, aufblühendes Mädchen);
- mulali* (zornmütiger Mensch).

Von diesen drei Worten trägt keines zur Klärung des Begriffes der Zeremonien bei. Dem Sinne und der Bedeutung nach hängen sie gewiß nicht zusammen; denn *mulali* (zornmütiger Mensch) scheidet ohne weiteres aus. Von *myale* (Zuckerrohr) und *myali* (Elefantiasis) ließen sich gewiß mehr oder weniger geistreiche Verbindungen bauen zu *myali* (Zeremonien); aber diesen Konstruktionen fehlt der Unterbau; denn auch lautlich sind diese Worte von einander verschieden. Das beweisen vor allem die Akzente.

Wenn im *etxuabo* auch die Akzente nicht mehr absolut fest sind, so kann doch der bloße Übergang eines Substantivs von einer Klasse in eine andere eine solch tiefgehende Änderung nicht bewirken, weder im Akzent noch auch in der Bedeutung. Die Worte können also nicht von einem Wortstamm herrühren. Die daraus hergeleiteten Deutungen des *myali* sind willkürlich und liegen den Anschauungen der Eingebornen fern. Ich lege sie als wertlos beiseite.

Weiterhin kann für eine etymologische Deutung das Zeitwort *oala* in Frage kommen, Stamm *-al-*. *Oala* ist eine generelle Bezeichnung für „etwas der Erde anvertrauen, damit es sich zu seiner Frucht entwickle“. Das Wort wird selten gebraucht, man hört es aber hin und wieder. Von hier aus betrachtet, würde *myali* als Verbalsubstantiv aufzufassen sein mit der Bedeutung „derjenige, welcher etwas säet“. Diese Art der Substantivierung von Zeitwörtern findet sich im *etxuabo* häufig. So *mulezeli* (der Säuer), von *olezela* (sich betrinken); *mutongi* (der Richter), von *otonga* (richten); *mfaruli* (Hebamme), von *ofarula* (zart pressen); *mulogi* (der Beistand in Prozeßsachen), von *ologa* (reden) usw. *Myali* müßte dementsprechend wiedergegeben werden mit „diejenige Einrichtung, welche etwas säet“.

Hier ist nun die Meinung auszuschließen, daß man *oala* mit „zeugen“ wiedergeben und so die Zeugung mit den Zeremonien in Verbindung bringen könnte. Erstens hörte ich es nie in diesem Sinne. Zweitens aber liegt diese Deutung dem Eingebornen fern; denn er unterscheidet genau zwischen Zeugung und *myali*. Die Zeugung ist die Ursache des Kindes; der *myali* aber gibt der Zeugung erst die rechte Kraft und damit auch die Guttheißung des Stammes. In diesem Sinne kann man wohl sagen, daß der *myali* mit der Zeugung in Verbindung steht; denn er macht sie erlaubt, gestattet sie, verursacht sie also

gewissermaßen. Nach dieser Deutung wäre *myali* „diejenige Einrichtung, welche säen = zeugen macht“. Dieser Gedankengang, die Zeremonien als Vorbedingung und gewissermaßen als Ursache der Zeugung aufzufassen, ist gewiß im Bewußtsein des Eingebornen vorhanden. Aber bei der Ableitung des Wortes *myali* von dem Zeitwort *oala* kann der Gedankengang nicht zugrunde gelegen haben; denn dann hätte man zur Ableitung nicht die Grundform *oala* (säen) brauchen dürfen, sondern hätte die Kausativform *oali'a* (säen machen) verwenden müssen. Dann aber hätte man die Zeremonien nicht *myali* genannt, sondern *muali'i*. Der Eingeborne macht sonst von diesem Kausativsuffix mit erstaunlicher Folgerichtigkeit reichen Gebrauch. Davon zeigt aber das Wort *myali* keine Spur. Es läßt sich auch nicht einwenden, daß die beiden *i'i* zu einem *i* zusammengezogen wären; denn dieser Zusammenziehung widersetzt sich der Vokalansatz zwischen beiden; wenigstens ist mir kein Beleg bekannt, daß er hier infolge einer Kontraktion verschwunden wäre. Wenn also der Eingeborne *myali* nicht von der Kausativform *oali'a* ableitet, so soll das heißen, daß er *myali* nicht gedeutet wissen will als „diejenige Einrichtung, welche zeugen macht“, sondern er verwendet für die Ableitung die Grundform *oala* und sieht *myali* deshalb an als „diejenige Einrichtung, welche etwas säet“. Dieses „Etwas“ kann nichts anderes sein, als die sexuelle Aufklärung und vor allem die mehrfach erwähnte Kraft, die der *myali* den Initianten einpflanzt, damit sie sich auswachse zu ihrem naturgemäßen Endergebnis, dem gesunden Kind.

Diese etymologisch festgestellte Bedeutung des *myali* wird vom Sprachgebrauch bestätigt. Wir greifen zu diesem Zweck ein Wort auf, das mit dem Wort *myali* eine Zusammensetzung bildet, das Wort *nāmyali*, Plur. *ānamyali* (Kinder des *myali*). So heißen die Mädchen während der Zeremonien, offiziell vom dritten Hauptteil an, während man die Kinder vorher allgemein *amopi*, Mädchen speziell *māburi* nennt. Die Benennung *nāmyali* behalten die Mädchen bei über ihre Verheiratung hinaus bis zu der Zeit, wo sie ein Kind zur Welt gebracht haben; dann heißen sie *ajebele*. Man möchte geneigt sein, *nāmyali* mit „Zeremonienmädchen“ oder einfach mit „Mädchen, junges Weib“ wiederzugeben, wie man es meist in Bantu-Wörterbüchern findet. Diese Übersetzung aber ist zu eng gegriffen, wenn nicht gar irreführend; denn auch die Knaben werden *ānamyali* genannt, wenn sie sich ihren Zeremonien unterziehen. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß das Wort jetzt eine geschlechtliche Note hat und häufiger für Mädchen als für Knaben gebraucht wird. Das führt sich darauf zurück, daß die Frau bisweilen jahrelang warten muß, ehe sie *mujebele* und damit auch *mundimua* (eine Große) wird. Das ist ihr äußerlich anzusehen, da sie das Kind ja auf dem Rücken trägt. Dem betanzten jungen Mann aber sieht man es nicht an, ob er schon Kinder hat oder nicht. Der Jüngling wird daher am Ende der Zeremonien nicht mehr *nāmyali* genannt, sondern gleich als *mundimua* angesehen, wenn er nur die entsprechende äußere Gestalt besitzt. — *Nāmyali* ist also zunächst einmal nicht als bloße Weibbezeichnung anzusehen.

Weitere Bedeutungen von *nāmyali* brachte mir der Zufall. Einst traf ich im Walde einen alten Mann, der mit zwei Knaben Kräuter suchte. Die Knaben sonderten sich ein wenig ab, und ich fragte sie, wer der alte Mann wäre. Sie

sagten: „*Môli eu* (unser *môli*).“ Als ich Sokrati später um Erklärung bat, sagte er, es sei ein *nanga* gewesen, der Medizinkräuter gesucht habe. Die Lehrlingen würden ihn *môli* nennen; denn sie lernten von ihm die Medizinen kennen und würden sehr danach verlangen, selber solch kräftige Medizinen bereiten zu können. Es habe aber jeder *nanga* irgendeine Medizin, die besonders kräftig sei. Ich fragte weiter, wie denn der *nanga* seine Lehrlinge nennt. Sokrati gab zur Antwort: „*Kaje ánamũali*? *Anositia guru aje* = sind sie nicht seine *ánamũali*? Sie sehnen sich nach seiner Kraft.“ — *Námũali* muß also von hier aus zunächst mit „Schüler, Lehrling“ übersetzt werden. Aber das würde den Sinn nicht erschöpfen; denn die Lehrlinge sollen nicht allein die Wissenschaft der Kräuter erlernen, sondern wollen auch die Zauberkraft des *nanga* in sich einführen. Der *nanga* aber will ihnen diese Zauberkraft bis zu einem gewissen Grad vermitteln. Die Knaben werden also *námũali* genannt, weil die Kenntnisse und vor allem die Kraft des *nanga* in sie eingelegt werden sollen, damit sie sich weiter entwickeln.

Eine noch tiefere Bedeutung des Wortes *námũali* erfuhr ich von einem schwer kranken Manne, den ich in seiner Krankheit pflegte. Einst, als ich vor der Türe seiner Hütte stehen blieb und in die Hände klatschte, um mich anzumelden, kam seine Frau heraus, grüßte mich, trat ins Haus zurück und sagte zu ihrem Manne: „*Môli onoza* (der *môli* kommt).“ Sie wollte offenkundig ihrem Manne sagen, daß derjenige käme, der ihn betreute. Als ich mich über diesen Titel wunderte, sagte mir der Mann erstaunt: „*Ki mijo kaje námũalini*? *Mbyeñe ñuo kamunditxemeta zayene párani*? = Ich, bin ich nicht euer *námũali*? Aber ihr nennt mich nicht so, warum?“ — Ich sprach mit Sokrati und meinem Koch über diese Antwort. Aus ihren Erklärungen gewann ich folgendes Bild. Der Mann sah sich für einen Menschen an, der keine Kraft hatte und sich nicht mehr helfen konnte. Mein Wissen und Können erschienen dem einfachen Naturkind wie eine überragende Kraft, die mich selber gesund und stark erhielt. Dadurch, daß ich ihn in Pflege nahm, hoffte er, daß von meiner magischen Kraft in ihn überströmen würde, und er so seine Gesundheit wiedererlangen könnte. Demselben Gedankengang bin ich später noch oft begegnet. Sokrati sagte mir noch, ich solle alle meine Kranken *námũali* nennen, dann würden sie sich freuen.

Der Sprachgebrauch ergibt also folgendes Resultat: *Námũali* nennt man einen Menschen, dem bestimmte Kenntnisse, mehr noch bestimmte Kräfte fehlen, der sich aber augenblicklich in dem Zustand befindet, diese Kräfte zu erwerben. *Mũali* selber bezeichnet dann den Zustand, der den Mädchen Kenntnisse und Kraft einpflanzt. Was der Eingeborne im *mũali* unter Kraft versteht, wird bei der Darlegung der Zeremonien deutlich werden. Die Kenntnisse aber, die Grundlagen dieser Kraft, werden im folgenden Abschnitt, dem *mũambo*, behandelt.

Mũambo wird meist mit „Geheimlehre“ wiedergegeben. So findet es sich auch in anderen Bantusprachen. Vielleicht dürfen wir *mũambo* mit dem Suahelizeitwort *kwamba* (sagen) in Verbindung bringen. Dann wäre *mũambo* Verbalsubstantiv zu diesem Verbum, ähnlich wie *mũedo* (Fuß), von *oeda* (gehen); also „das, womit man geht“. Oder wie *mfelo* (Besen), von *ofela* (fegen);

also „das, womit man fegt“. So würde *myambo* auch zu übersetzen sein mit „das, womit man etwas sagen = belehren will“. — Ich stelle hier zusammen, was ich über den *myambo* der Frauen gefunden habe; manches davon findet auch auf den *myambo* der Männer Anwendung.

1. Es gehört zum *myambo* ein gewisser dogmatischer Teil der Unterweisung, den man *magano* nennt. „*Magano bu myambo wālubokya, va mirobye vina, mbyene kaj ninga duanga, va mizimu, mikufo na zai* = *magano* ist *myambo* über die Toten, über die Medizinen (hier: Zaubermittel gegen böse Geister), aber nicht so wie die *duanga* es wissen, über die Geister, die Opfer und so.“ Als ich hier fragte, ob auch über *mulugu* gelehrt werde, erhielt ich zur Antwort: „*Tajo, koziyayene* = nein, man weiß es so.“

2. Gewisse Handlungen werden im *myambo* als unstatthaft gebrandmarkt. So Ungehorsam gegen die Eltern, Diebstahl, geschlechtliche Vergehen der Kinder vor dem *myali*, ein Herumlaufen der Frau = *otamaga* (Ehebruch), Freundschaft mit der Frau mit Männern, die nicht mit ihr verwandt sind, Kindes-tötung zum Zweck der Zauberei. „*Anompanga makalelo ede deretu* = sie sagen ihm die Gebräuche (= Seinsformen, von *okala* [sein]), damit es richtig einherschreite“ (= in seinem Benehmen).

3. Es werden einzelne alltägliche Gebräuche erklärt, die die Kinder zwar schon von Jugend auf kennen, deren Sinn ihnen aber verborgen geblieben ist. Im *myambo* deutet man den Initianten diese Dinge aus. Hierher gehört z. B. die Sitte, daß man abgebrochene Mangazweige auf den Pfad legt, der vom Hauptweg nach der Hütte einer Wöchnerin führt; es darf nämlich kein Mann oder Junge die Wöchnerin sehen, bevor sie vom *nanga* mit *mirobye* besprenkt worden ist; wer sie trotzdem ansieht, wird sterben. Den Initianten soll nun im *myambo* ein Einblick gewährt werden in den Zusammenhang, der nach der Auffassung des Stammes zwischen Verletzung und Sanktion dieses Sittengesetzes besteht. Als mir Sokrati diesen Brauch erzählte und ich nach dem Zusammenhang zwischen Vergehen und Strafe forschte, gab er zur Antwort: „*Hi miyo kadizi, mbyene myalini aima anopangiya vindivene* = oh, ich weiß es nicht, aber im *myali*, die Kinder, man sagt ihnen sehr viel.“ Diese Erklärungen werden teils in Worten gegeben, teils auch in Zeremonien und Handlungen.

4. Es gehören hierher auch alle Gesänge, Tänze und Handlungen, die direkt der sexuellen Aufklärung dienen. Den Kindern sind diese Vorgänge meist nicht unbekannt. Aber der Stamm will, daß die Kinder ihre Aufklärung nicht irgendwo erwerben, sondern sie auf offiziellem Wege erhalten. Nur dieser offiziellen Aufklärung kann sich die magische Kraft beigesellen, die der *myali* einpflanzen soll. — Die Aufklärungen erstrecken sich auch auf die natürlichen Auswirkungen des Geschlechtslebens: Schwangerschaft und Geburt. „*Anom-txetela agne makalel obāla* = sie betanzen es, damit es sehe die Gebräuche des Tragens und Gebärens.“

5. Ferner werden zum *myambo* gerechnet die Aufklärungen über die Hexerei. Die Hexerei gibt der *mutxuabo*-Frau eine starke Ausnahmestellung gegenüber dem Manne. Die Möglichkeit der Hexenmacht leuchtet durch folgende Überlegung ein, die mir zuerst von meinem Koch vorgelegt wurde.

Antonio, mein Waschmann, war gestorben. Er war ein guter Arbeiter, der die Wäsche mit den Händen rieb und sie nicht mit einer Kokosschale scheuerte, wie faule Neger das tun. Auch konnte Antonio in der Regenzeit genau sagen, wann das tägliche Gewitter kommen würde. So hatte ich ihn gern, und auch der Koch unterhielt sich manchmal mit ihm. Plötzlich wurde Antonio krank und starb nach einigen Tagen. Am Abend nach dem Begräbnis sprach ich mit dem Koch über das Ereignis. Er war sehr traurig und sagte, gewiß habe ihn eine Frau behext; denn die Frauen könnten den Männern alles Böse antun. Als ich fragte, wie sie das denn machten, sagte er: „*Kanganani, mbuja ayene anonifanda anoniziya vadidivene, ijo nālubyāna kaninziya* = seht, Herr, sie verfertigen uns, sie kennen uns sehr gut; wir, die Männer, wir wissen es nicht.“ Seiner weiteren Erklärung entnahm ich, daß er von schwachen Stellen in der Konstitution der Männer redete; die Frauen brauchten die Männer bloß anzusehen, dann seien ihnen diese Stellen gleich bekannt. So würden sie den Männern schaden. Resigniert fügte er noch bei: „*Nikose gāni, mbuja? Zayene* = was sollen wir tun, Herr? So ist es.“

Als Äußerung dieser magischen Kraft, zugleich als Mittel, mit dem sie ausgeübt wird, gilt das Monatsblut. *Ōula* (zum erstenmal die monatliche Reinigung haben) wird nicht als unanständiger Ausdruck angesehen. Die Frauen selber feiern dieses *ōula* in der ersten Zeremonie, dem *matximbuyi*. Sie sagen auch, daß ein Mädchen, das noch nie *ōula* hatte, keinen Verstand haben könne. Die spätere Periode wird mit *osamba* bezeichnet. „*Agamal osamba aukana malago* = wenn sie aufhören, Periode zu haben, besitzen sie Einsicht = Verstand.“ Das Wort *osamba* ist ein sehr unanständiges Wort, das man vor Frauen nicht aussprechen darf. Aber das Wort muß vor allem auch deshalb gemieden werden, weil das Monatsblut — wie bereits erwähnt — ein vielgebrauchtes Zaubermittel ist, das den Frauen einen Schutz bedeutet, den Männern aber eine böse Macht ist, die ihnen vielfachen Schaden zufügen kann. So wird Monatsblut viel zur Herstellung von Liebeszauber verwendet.

Auch die Entstehung des Hodenbruchs führt sich auf die Auswirkung dieser bösen Macht zurück. Die Männer suchen diese Krankheit, die man *pumbu* nennt, ängstlich zu verbergen und behängen sich deshalb mit vielen Tüchern. Ich erfuhr davon, als ich bei der Kokosernte einem Manne befahl, auf die Bäume zu steigen und Nüsse zu schneiden. Der Mann lachte gequält und wollte sich heimlich entfernen. Die anderen Männer aber kicherten dazu. Als ich auf dem Befehl bestand, rief jener Mann ärgerlich aus: „*Kodi miŋo kadina pumbu? Diyele zāvi?* = Hä, habe ich nicht *pumbu*? Wie soll ich hinaufsteigen?“ Da lachten die Männer laut und schadenfroh; einer nahm mich beiseite und erklärte mir: „*Mbuja, ōuvira vasāmbile mū'iana, penu ogonana, pumbu, ba'i, hēhē* = Herr, er überschritt einen Ort, wo eine Frau ihr Blut verloren hat; oder hat gar mit ihr geschlafen; das gibt *pumbu*, Schluß, *hehe!*“

Hexenmacht kann nur die Frau erwerben, an der die Zeremonien richtig vollzogen worden sind. Diese Macht bleibt ihr auch noch im Alter, kann dann sogar stärker werden.

6. Zum *myambo* gehört auch das Verbot, die Lehren des *myali* an Unbetanzte weiterzugeben, oder in der Öffentlichkeit über Dinge zu reden,

die sich nicht schicken, besonders nicht vor Kindern und vor Unbetanzten. Wer aber dennoch öffentlich darüber spricht, ist *ovuta* (ein wenig verrückt sein). Wenn aber jemand solche Dinge den *makolo* oder gar seiner Mutter sagen würde, „*kõruana vadidi*“ = das ist sehr heftig beschimpfen“. Die Strafe für diese Verletzung der Sitte würde automatisch eintreten und sich in einer Krankheit bemerkbar machen. Deshalb wird für den täglichen Gebrauch eine ungemein reichhaltige Bildersprache eingeführt.

7. Es wird verboten, einen fremden Mann zu heiraten. Wohl fand ich bei anderen Stämmen Quelimane-Frauen, die nach dort geheiratet hatten. Ich fragte stets, wie sie dazu gekommen wären. Dann wurden die Frauen verlegen, lachten und gingen fort; eine Antwort erhielt ich nie. Die Frauen schämten sich. — Alte Erzählungen berichten ebenfalls von Mädchen, die einen fremden Mann geheiratet haben. Die Mädchen werden aber immer unglücklich und kehren reuevoll nach Hause zurück. — Es gibt auch ein Frauenlied, das die gleiche Idee zum Ausdruck bringt. Darin warnen sie vor fremden Männern und nennen sie *pemembe* (Eidechse), das mir mit „unbeständiger Mann“ wiedergegeben wurde. Dem Verbot der Fremdenheirat liegt also bloß der Gedanke zugrunde, daß man bei einem Fremden über seine wahren Absichten und seine Treue keine Sicherheit haben könne.

8. Es gibt dort ein Tier, das die Eingebornen *kadye* nennen, eine Art wilder Hund. Meist lebt er in der Grassteppe. Manchmal verirrt er sich in den Wald, wo regellos die Hütten stehen. Dann hört man ihn die ganze Nacht *he, he* schreien, etwa wie im Spätherbst der Fuchs am Abend bellt. Sokrati sagte darüber folgendes: „*Di nama iã'iana. Enovoloa mba, ayene anokoja, agalila he, he a'iana akuyi anóziya: omfun okya di ngana. Álu-budana anotanalela: vinaoie epene zãvi penu. Á'iana ena anoda ena kanda. Enozoa na narugye*“ = Es ist das Frauentier. Es dringt in die Hütte, sie hegen es gut. Wenn es bellt *he, he*, dann wissen die Frauen, die Hexen, wer bald sterben wird, ist dieser Gewisse. Die Männer denken, wie geht das doch zu? Wir wissen es nicht. Einige Frauen essen es, andere essen nicht davon. Es geht mit dem Tiger.“ — Es ist wohl nicht notwendig, hierin Spuren von Totemismus zu erblicken. Die Tatsache scheint genügend erklärt zu sein, wenn man das *kadye* als Zaubertier betrachtet, mit dessen Hilfe die Frauen ihre Zaubereien auszuüben vorgeben.

9. „*Mmyalini makolo anosünzi'a äima akubahe nayene akale deretu*“ = im *myali*, die alten Frauen lehren die Mädchen, daß sie mit ihnen trauern, damit die Kinder richtig (= Portugiesisch *direito* = gerade, recht, so wie es sein soll usw.) seien.“ Hier ist von der Unterweisung die Rede, die den Kindern über die Kehrseite der magischen Kraft gegeben wird. Diese Kraft kann dem Weibe fehlen, so daß es unfruchtbar ist; dann hat das Weib keine guten Tage. Oder die Kraft kann ihm durch Ausbeutung und Abnutzung verloren gehen; dann muß es überall freudlos beiseite stehen. Oder seine Kraft war nicht vollwertig, die Kinder sind ihm früh gestorben oder haben ihre Mutter verlassen, so daß sie im Alter einsam ist. Dieses Unglück wird den Kindern in Liedern vorgesungen, die man *ñibo zolili'a* nennt = Lieder des Weinenmachens. Daß diese Lieder in den *myali* aufgenommen worden

sind, zeigt von einer ernsten Lebensauffassung, die an Not und Leid nicht spielerisch vorübergeht, sondern sie tief empfindet und sie zur gegebenen Zeit auch hinausschreit als Klage gegen ein Schicksal, dem die Frau nun einmal nicht entgehen kann.

Ich hörte die Lieder öfter singen. So von alten Frauen, wenn sie bettelnd durch das Land zogen, oder auch von Frauen bei der Ernte, meist am Abend, wenn sie sich tagsüber an lustigen Liedern müde gesungen hatten. Da die Lieder vielfach wiederholt werden, gelang es mir meist, die Texte festzulegen. Wo ich nicht zurechtkam, bat ich meinen Koch um Hilfe. Meist half er mir. Nur einmal, als ich mit einem verstümmelt aufgenommenen Liede zu ihm kam und ihn drängte, mir die unverständenen Stellen mitzuteilen, sagte er: „*Kamulebemo, mbuia, nibo ja bure, ja makalelo aya, ba'dana* = schreibt es nicht nieder, Herr, es ist ein Lied über geschlechtliche Dinge von ihren Sitten. Es sind ja Weiber.“ — Von den *nibo zolili'a* teile ich hier drei mit.

Das Lied der Unfruchtbaren: *Mmayé mpu mukalelimi kufoa ka'ala véneva: mmayé mpu mukalelimi kufoa nzoe nzoe yani'u*.

Mmayé (meine Mutter!) ist der Ausruf der erschreckten Kinder.

Ka'ala véneva (bleibe dort!). So sagt die Mutter zum Kind, wenn sie es zu Bekannten bringt, um selber einen weiteren Gang zu machen. So nennt die Mutter ihr Kind auch selber, solange sie bloß eins besitzt. Und darum nennt sie es auch *nzoe, nzoe yani'u* (komm, komm laß uns nach Hause gehen). Das Lied heißt also: „Ach, Mutter, ach, solange ich lebe, habe ich kein einzig Kind, das ich hätte zu Bekannten bringen können, um ihm dort zu sagen: Bleib schön hier! Ach, Mutter, ach, mein ganzes Leben lang habe ich kein Kind gehabt, zu dem ich bei der Rückkehr dorthin hätte sagen können: Komm, mein Liebling, komm, jetzt gehen wir heim!“

Und das Lied der Frau, die von ihrem Manne nicht mehr geliebt wird: „*Dinasirila dinasirila balame jovava kokala murógordga, digaila nzoe ntaje dogo eu* = ich wünsche, ich wünsche, der Fliegevogel wär' mein Bruder; dann würde ich sagen: komm, komm, laß uns fliehen vor unseren Feinden.“

Und das Lied, das die alten Mütterchen singen, wenn sie keine Angehörigen mehr besitzen und niemand haben, der ihnen zu essen gibt: „*Gobo dala ja mydunu, gobo enomala aju, gobo narubia bani*.“

Gobo wird das Schlottern in den Knien genannt, das man in der Hungersnot verspürt. Das Lied heißt somit: „Hungerkrankheit, Hungersnot in diesem Jahr. Hungerkrankheit bringt die Menschen um; Hungerkrankheit, ach wer wird mein Totengräber sein!“

So viel über den Inhalt des *myambo*. Es werden also Sittenvorschriften übermittelt und Aufklärung gegeben über das Geschlechtsleben des Weibes und über Dinge, die damit im Zusammenhang stehen oder damit zusammenhängend gedacht werden.

Der äußere Ausdruck des *myambo* ist zweifach: Geheimsprache und Geheimzeremonie. Die Geheimsprache ist der natürliche Ausdruck dieser Lehre, wie aus der Ableitung des Wortes vom Suahelizeitwort *kwamba* (sagen) ersichtlich ist. Die Geheimsprache der Frauen scheint von der der Männer verschieden zu sein. Beide Geheimsprachen sind zwar in *etxyabo* abgefaßt, aber

der Sinn der Worte ist abgeändert. Bisweilen sind auch Worte aus anderen Sprachen eingeschoben, wie bei Aufzählung der hierher gehörigen Sprachen bereits erwähnt wurde. Ich führe zwei Beispiele für die Geheimsprache an, die dem *myambo* der Männer entnommen sind.

1. „*Bambaia ia mukyao kutakune* = an der Süßkartoffel deines Kameraden sollst du nicht knabbern.“ Dabei wurde mir „Süßkartoffel“ mit „Frau“ übersetzt; also ein Verbot des Ehebruchs.

2. „*Anamusema asemile noma zaya bazarula bajamo* = die Schreiner haben sich Trommeln geschreinert; sie zogen ihnen die Bedeckung ab und sprangen da hinein.“ Über dieses Lied wurde mir gesagt: „*Anologa zaiene dima aneye, popipiri'a, mbyene zoi* = sie reden so, damit die Kinder es nicht verstehen, es ist zu Verbergendes, es ist aber so —“, und dann wurde „Schreiner“ mit „Männer“ übersetzt, „Trommeln“ mit „Weiber“. Es handelt sich hier um eine Urstandssage, die in knappe, lehrhafte Form gegossen ist.

Das Gesagte genügt, um die äußere Form des *myambo* zu charakterisieren. Es leuchtet ein, daß diese Geheimsprache und ihre volle Auslegung wie eine neue Sprache gelernt werden muß.

Was nun die Geheimzeremonien betrifft, so handelt es sich um gewisse Gebräuche, deren Sinn mehr oder weniger deutlich ist, etwa wie die Zeremonie des Haarschneidens, die im *sdombye* mitgeteilt wird. Es sind aber auch Zeremonien darunter, deren Sinn uns wohl immer dunkel bleibt. Schon die verschieden geartete Denkweise, die den Europäer vom Eingebornen trennt, wird der Erklärung große Schwierigkeit bereiten, und man wäre in diesen Dingen doch fast ganz auf eine Erklärung der Eingebornen angewiesen. Einer solchen Erklärung stemmen sich noch zwei andere Schwierigkeiten entgegen, auf die ich oftmals gestoßen bin. Man möge sie aus folgendem Ereignis erkennen. Als Sokrati seine Schwester bat, ihm einige dieser Frauenbräuche zu erklären, „*ui: ia Sokratiaga, ondruzeleni? batejela, bamala vaje, kalogilelo* = da machte sie: *ia*, mein Sokrati, warum fragst du mich so? Sie lachte, schwieg still und sagte nichts“. — War das nun Angst, daß sie um ihres Verrates willen einer geheimnisvollen bösen Macht verfallen könnte? Oder war es natürliches Schamgefühl? Ich denke, es war beides. Und obschon ich es bedauerte, Grenzen zu finden, so respektierte ich diese beiden Schranken gerne und machte hier mit meiner Forschung Schluß.

Die offizielle Behörde, ohne die die Zeremonien nicht vorgenommen werden können, ist durch die *anamungu* (Sing. *namungu*) repräsentiert.

Diese *namungu* ist nicht identisch mit dem *nanga*, der Regen macht, die Zukunft voraussagt, feindliche Geister aus Feuerflammen und heiligen Steinchen offenbart, Krankheiten heilt, Zaubermittel verkauft, Verbote aufhebt und Medizinen feilbietet — der Hauptsache nach Blätter- und Wurzelabsude — mit denen man sich waschen kann, um so der drohenden Sanktion eines verletzten Sittengesetzes zu entgehen. Manche von diesen Dingen könnten die *anamungu* wohl tun; denn sie wissen viel und haben große Macht. Aber sie überlassen diese Dinge ganz den *ananga*.

Sie üben auch keine richterliche Gewalt über das Volk aus, wie das die *asamasoa* tun, vor denen kleine Prozesse ausgefochten werden, etwa wenn

einer dem anderen in der Nacht die Fische aus der Reuse stiehlt oder, ohne sich anzumelden, in die Hütte eines anderen eingedrungen ist.

Nur mit einem Berufe haben die *anamungu* Ähnlichkeit, mit den *arabánoma* (Sing. *rabánoma*). *Rabánoma* ist ein zusammengesetztes Wort aus *rab* (herumgehen) und *noma* (Trommel). Man kann es mit „Trommelbegeher = Tanzaufseher“ übersetzen. Diese *arabánoma* haben bei Privattänzen, wie Heiratsfesten und Totenfeiern, den Vorsitz und geben die Reihenfolge der Tänze an. Ihre Anwesenheit bei diesen Tänzen ist nicht notwendig. Sind sie nicht da, so hat irgendein besserer Musiker die Regie des Ganzen in Händen. Ist aber ein *rabánoma* da, so gewinnt die Feier an innerem Wert. Es gereicht der Familie zur Ehre, und der Tote wird seinen Angehörigen ein guter Geist sein. — Diese *arabánoma* haben noch eine andere Tätigkeit. Wenn ein Mensch eine gute Stimme hat, sei es Mann oder Frau, so sagen sie zu ihm: „*Ujeio, ñibo kunsuza? Vamelo vao.vanojesa vadidi* = du, die Lieder, willst du sie nicht lernen? Auf deinem Kehlkopf ist etwas, was einiges aus dem „ff“ versteht.“ „*Onozoa ya rabánoma, ijene onomsuzi'a* = er geht dann zum *rabánoma*, der macht es ihn lernen.“ So wird er ein *txátximuele* = ein Vorsänger bei den Liedern, die immer gesungen werden, wenn mehrere beisammen sind. — Auch über die Toten, die Geister und die Opfer kann man sich bei den *arabánoma* privatim Rat erbitten. Als ich Sokrati einmal fragte, woher die *arabánoma* das alles wüßten, rief er aus: „*Kaj namunguene? Inde di ijene* = ist das nicht der, resp. die *namungu* selbst? Ja, sie ist es.“

Die *anamungu* sind also zunächst eine Institution, die die alten Sitten, Gebräuche und religiösen Anschauungen treu hütet und sie in der eben geschilderten Weise an die Stammesgenossen weitergibt. Aber in dieser Form tun sie das nur gelegentlich und sozusagen im Nebenamt. Ihre erste Aufgabe ist es, ex officio zu wachen über die genaue Einhaltung und gewissenhafte Persolvierung aller Zeremonien, die zur Initiation gehören. „Lehrerin“ möchte man die *namungu* deswegen nennen.

Aber die *namungu* ist mehr als Lehrerin. Sie allein hat im *myali* das Recht, die Mädchen zu schlagen, um sie von jugendlichen Freveltaten zu entschülden; nur sie hat die Vollmacht, die Beschneidung vorzunehmen; ihre Gewissenhaftigkeit, vor allem ihr Wissen und ihre große Macht sollen dem Stamm die Garantie geben, daß der *myali* bei den Kindern nicht wirkungslos verläuft. Zwar kann die *namungu* die Betanzung nicht allein vollziehen, sondern der Stamm muß durch die *amöli* und die *mákolo* vertreten sein. Die *namungu* aber „*di muiña kakamye* = sie ist die Herrin ganz und gar“.

Ihre Ausbildung genießen die *anamungu* beim Stamm der *Alomye*, wo der Großkönig wohnte und wo heute noch die *ananga* von dem „Großen *nanga*“ ausgebildet werden. Dort wohnt auch der „Große *namungu*“, der die *anamungu* nach den verschiedenen Ländern schickt. So haben je einen männlichen und eine weibliche *namungu*: Quelimane mit *Karungu*; die *Amuselo* mit den *Apuguruni* und den *Akuru*; ferner die *Atinga*; schließlich die *Alomye*.

Den *anamungu* wohnt eine große Kraft inne, mehr noch als den *ananga*. Diese magische Kraft in ihren Besitz zu bekommen, ist das Ziel mancher *ananga*, die Leichname stehlen, um Medizin daraus zu bereiten. Wer aber

Medizin aus dem Leichnam einer *namungu* haben würde, besäße alle ihre Kraft und könnte großen Zauber machen. Das aber wollen die *anamungu* nicht. Wenn deshalb eine von ihnen stirbt, so befestigen die *anamungu* die Leiche in einem Boot und fahren es den Fluß hinab ans Meer. Dort versenken sie das Boot mit der Leiche in den Fluten. Oder sie beerdigen ihren „Kameraden“ in einem Termitenhügel und halten Wache dabei, bis der Leichnam ganz und gar vernichtet ist. Dann kann niemand mehr die Kraft der Verstorbenen erwerben.

Ich sah einst die *namungu* der *Atxuabo* an meinem Haus vorübergehen. Eine hochgewachsene Frau, hager, das Gesicht scharf ausgeprägt, durchdringende Augen, die ganze Gestalt von den Achselhöhlen bis zu den Fußknöcheln in ein schwarzes Tuch (Farbe der Freude) gekleidet, Arme und Schultern durch eine enganliegende schwarze Bluse verhüllt; schwere Ketten von dicken schwarzen Perlen deckten den weiten Halsausschnitt. Mein Koch stand bei mir, wir redeten miteinander. Als er die Frau daherkommen sah, flüsterte er mir zu: „*Namungu, mbuja, mone* = die *namungu*, Herr, seht doch!“ Sein Gesicht wurde ernst, er schaute dauernd nach der *namungu* hin, scharrte mit den Füßen und klatschte in die Hände, um die *namungu* zu grüßen. Sie machte einen kleinen Knicks. Ich zog meinen Tropenhelm und grüßte sie. Da blieb sie stehen, ließ sich tief in die Knie sinken, klatschte nach Art der Frauen in die Hände und ging vorüber, leise und unhörbar, mit all ihrer Wissenschaft. Es war aber im Monat Jänner, wo die Tropensonne zum zweitenmal im Zenit steht und auf das Land herniederbrennt. Dann wird der sonnenbeschienene Sand so heiß, daß Hühner, wenn sie darüberlaufen, plötzlich stehen bleiben und zitternd einen Fuß nach oben ziehen, weil sie die Hitze nicht ertragen können. Auch Kinder bleiben manchmal mitten im heißen Sande stehen, fangen an zu weinen, bücken sich und reiben ihre schwarzgelben Fußsohlen, weil sie ihnen zu heiß geworden sind. Und wie ich so der *namungu* nachblickte, kamen auch zwei Frauen des Weges daher mit ihren Kindern auf den Rücken. Sie liefen watschelnd, mit steifgehaltenem Oberkörper, über die sonnenbeschienenen Sandflächen hin, quietschten überlaut, wenn sie die Füße brannten und suchten geflissentlich beschattete Stellen auf. Die *namungu* aber schritt ruhig dahin, eine selbstsichere zielbewußte Frau. Sie ging ihren Weg geradeaus, ob da nun dunkler, kühler Schatten darauf lag oder heller, glühendheißer Sonnenbrand.

Da ging mir die Erkenntnis auf, daß die Weltanschauung der Eingebornen längst in alle Winde zerflattert wäre und daß kein Stamm ein charakteristisches Gepräge mehr besitzen würde, wenn jedes Individuum sich selbst und seiner augenblicklichen Leidenschaftlichkeit überlassen bliebe. Die *anamungu* aber hüten seit Jahrhunderten still die erprobten Traditionen des Stammes und geben sie gewissenhaft weiter, dadurch das Individuum zwingend, sich dem Denken und Fühlen der Allgemeinheit einzugliedern. Der Stamm verdankt so den *anamungu* seine nationale Geschlossenheit; wir aber danken ihnen dafür, daß sie aus unbekannter, grauer Vorzeit Bräuche in unsere Zeit herübergerettet haben, die uns einen Einblick gestatten in Denken und Fühlen jener, die vor Jahrtausenden diese Bräuche schufen.

II. Der Verlauf der Zeremonien.

Die Zeremonien selber verlaufen in fünf größeren Tänzegruppen: *matximbi*, *satombue*, *muŋu*, *makuru* und *tafe*. Ich lege die Texte vor, wie Sokrati sie mir diktierte, und füge die Übersetzung bei. Notwendige Erklärungen sind am Schluß der Übersetzung angefügt.

1. Matximbi.

«*Muana ya muŋana onimvadelama mabe belá: „Mijo pod otŋeteliya?“*
Mabe onologa: „Eifia edade iao?“ Muima onorúmela: „Inde, eifia.“ Nosamba mabe onóziya yi eifia edade ia muŋanafe. Muima onóziya, ayene anomsúnzi'a. Ompanga di mabe. Ngamala mabe onozoa ya namungu, mabe onobudutŋa etukula mulomo onovaa namungu aloge. Ngamala namungu bakŋékŋetiya na mabe: „Oze, otŋete, ŋani ŋaga kuna mabasa.“ Ijene agakana mabasa onorúmela: „Hi, diŋyeliya epade inagu.“ Mabe onomtia ŋaje, onokubaŋa sabya kunimona namungu muina. Namyali kantánalela ŋaje, onomala ŋaje. Ijene namungu agakod okana mabasa onorúmela: „Dinozoo ŋeneŋo.“ Mabe onozoo ŋaje, onotukula koroo bili, agule nipipa, avae alib otŋeta bakala makolo. Siku nene namungu na makolo anogumani'a vamoŋavene venevo vatukulu va muan odu, anomtŋetela. Namyali onogilaŋi vesusani, oli rebue, bayoroma. Ena andimua anotŋeta. Mabe onomtŋetela opita ena, sabya di ijene omfun omulaga muanafe vadidi, akale na guru vina.

Anooba noma bili, müsözo na pitikeli. Anooba báŋana eli, anogilaŋi rebue, anooba noma na máda. Ena anotŋeta, anooba máda, anoiba nibo. Namungu onómvaŋa muima vadidivene, onómvaŋa eŋe; kaŋ óvega mbeŋe goi vadidi. Agaŋla onóvadiya vina; nona onoŋla na mitori baŋi. Aima kánziya yi ninóvadiya ŋayene; andimua anoangeta aima ŋayene. Namungu agámvaŋaga vadidi, mabe onosilideja mbeŋe kanlogelo.

Agaurua alubuyana anóŋavo, anonu nipipa; namungu ononu opita makolo otene, di muŋa kakamue. Makolo anonu vina, mabe vina, babe vanono. Alubuyana ena anonu vanono vina, anovadiya vanono sabya katándile mabasa. Namyali kanu nipipa, mbeŋe onofugeliya na namungu mba mu babe, ti siku na goi naje. Ijene onosilideja vadidi, ka'áziya yi dinero-oni'ja goi. Ngamala babe na mabe anovoloa mba. Namyali kanŋa, agaŋla onóvadiya. Vafi vanoja anonu nipipa ofiana membese. Ngamala anobáaleja. Siku nene namyali kanŋida mabasa, muŋana onobudutŋiya. Agamal ofugeliya anologa: „Anifugela ŋayene párani?“

«Das Kind weibliches „bebettelt“ seine Mutter und spricht: „Kann ich betantzt werden?“ Die Mutter sagt: „Ist deine Zeit gekommen?“ Das Kind antwortet: „Ja, sie ist gekommen.“ Durch die monatliche Reinigung weiß die Mutter, daß das Alter ihres Kindes gekommen ist. Das Kind weiß es; sie lehren es diese Dinge. Wer es ihr sagt, ist die Mutter. Dann, die Mutter geht zur namungu. Die Mutter zieht den „Mundgewinner“ heraus und gibt ihn der namungu, damit sie rede. Der Mundgewinner aber ist eine oitava (100 Reis). Dann wird die namungu von der Mutter gebeten: „Du mögest kommen, du mögest tanzen, in meinem Daheim gibt es Arbeit (für dich).“ Wenn jene (anderswo) Arbeit hat, antwortet sie: „Hi, ich bin nach einer anderen Gegend

gerufen worden.“ Die Mutter läßt sie dann mit ihren Angelegenheiten; sie ist traurig; denn sie sieht (= hat) keine andere *namungu*. Das Mädchen aber denkt sich nichts Eigenes; es, für seinen Teil, ist nun still.

Sie aber, die *namungu*, wenn sie (gerade) keine (Berufs)arbeit hat, antwortet: „Ich gehe dorthin (wohin du mich gerufen hast).“ Die Mutter geht dann ihres Weges, nimmt ein Milreis, auf daß sie das süße Reisgetränk kaufe, um es den Tänzerinnen zu geben; dies sind alte Frauen. An dem (festgesetzten) Tage, die *namungu* und die *makolo* treffen sich auf dem Ort dort, auf dem Hofe jenes Kindes. Sie betanzen es. Das Mädchen sitzt auf der Matte, es sitzt auf den Fersen und schaut zur Erde. Die anderen, die Großen, sie tanzen. Die Mutter betanzt es, ihr Kind, mehr als die anderen (es betanzen); denn es ist sie, welche ihr Kind gut (gründlich) unterrichten will, und daß es mit Kraft sei, auch.

Sie schlagen zwei Trommeln, die *músôzo* und *pititeli*. Die, welche sie schlagen, sind zwei Frauen. Sie sitzen auf den Fersen, sie schlagen die Trommeln mit den Händen. Die anderen tanzen, klatschen in die Hände, singen Lieder. Die *namungu* schlägt das Kind sehr kräftig; sie schlägt es, damit es höre; das ist nicht spielen, sondern es ist große Pein. Wenn es weint, wird es wieder geschlagen; deshalb weint es nur noch mit Tränen. Die Kinder wissen nicht; wir werden so geschlagen; die Großen täuschen die Kinder auf diese Weise. Die *namungu*, wenn sie es dauernd sehr viel schlägt, die Mutter wird ärgerlich, aber sie sagt nichts.

Wenn die Frauen aufhören, gehen die Männer dorthin. Sie trinken *nipipa*. Die *namungu* trinkt mehr als alle *makolo*; sie ist die Herrin ganz und gar. Die alten Frauen trinken auch, die Mutter auch; der Vater ein wenig, die anderen Männer trinken auch ein wenig. Sie werden nur ein wenig beschenkt; denn sie haben keine Arbeit getan. Die *namuyali* trinkt nicht *nipipa*, sondern wird von der *namungu* in das Haus ihres Vaters eingesperrt; es ist ein Schmerzentag für sie. Sie ist sehr ärgerlich; sie wußte nicht, daß: man wird mich Schmerz sehen = erleben machen. Danach gehen Vater und Mutter in die Hütte. Das Mädchen flieht nicht; wenn es jammert, wird es von der Mutter geschlagen. Wenn die Erde dunkel wird, trinken sie *nipipa* bis zum Morgen. Am Morgen gehen sie heim. An diesem Tage tut das Mädchen keine Arbeit. Am Mittag wird es herausgelassen. Wenn die Mädchen eingeschlossen sind, sagen sie: „Warum sperren sie uns ein?“

Das *matximbuyi* fällt zeitlich mit dem Eintreten der ersten Periode zusammen. Reiche Leute lassen ihre Kinder dann sogleich betanzen; nur anderweitige Arbeit der *namungu* kann hier einen Aufschub verursachen. Diese Einzelbetanzung gilt als vornehm. Arme Leute warten, bis mehrere Mädchen ihrer Bekanntschaft in der gleichen Lage gewesen sind, und machen die Feier dann gemeinsam. — Über die eigene Benennung dieser ersten Periode und ihre höhere Einschätzung ist bereits im *myambo* unter Nr. 5 die Rede gewesen.

„Mundgewinner“ eigentlich „Mundnehmer“ ist ein Trinkgeld, das der Angeredeten geneigt machen soll. — *Oitava* ist das portugiesische Silber von 100 Reis = 40 Pfennige Friedenswert. Die später genannte *coro* 500 Reisstück, etwa 2 Mark Friedenswert.

Nipipa ist ein süßes Getränk aus Reis, Zucker oder Honig und Wasser. Es wird von Frauen gekocht und am Wege verkauft, der Schöpföffel zu einem Kupfer = 8 Pfennige. *Nipipa* gilt als Kinder-, Frauen- und Krankengetränk.

Mit dem Titel *makolo* sind die bereits genannten alten Frauen gemeint. Eine genaue Altersgrenze läßt sich nicht angeben. Man umschrieb mir es auf folgende Weise. „*Makolo*, *agamal osamba nobala vina* = *makolo* (heißen sie), wenn sie aufhören, monatliche Reinigung zu haben und nicht mehr gebären.“ „*Agakana anaje anai ngafuna atanu* = wenn sie ihre Kinder haben, vier oder fünf.“

Die Trommeln sind langgestreckt und an einer Seite offen. Die Bspannung besteht aus Fell, das meist in einer rings um den Stamm laufenden Rinne eingebunden ist; manchmal fehlt die Rinne; bisweilen ist das Fell auch aufgenagelt. Diese Trommeln werden nicht auf einer Bank befestigt, wie die anderen Trommeln, vor allem bei größeren Festlichkeiten, sondern die Schlägerin setzt sich auf die Erde, nimmt die Trommel auf den Schoß und schlägt sie mit den zusammengepreßten Fingern. *Musozo* und *pitikeli* werden nur noch bei den Frauenzeremonien gebraucht und von den Trommlerinnen in ihrer Hütte aufbewahrt. Die Trommlerinnen werden eigens von den *namungu* ausgebildet.

2. *Satombue*.

„*Maje onovipakela vilobo va myali, ojema, voda na zaj*. *Agamala onomatela namungu amutxetele myanaie*. *Anoroma na mutana omanini, namungu na ntubi na makolo*. *Musozo na pitikeli*. *Aima anogilati vati jovi*. *Anorom oiba nibo zoasuta alubuyana, ninga zaj*. „*Notene nolanzejana, notene nolanzejana*.“ *Txiguo baurua*. *Anamuali anozoa na guo zaya, anozoa novitala, bavoloa niba, mvulu; kanloga, anoda vipile amamaya*. *Namungu na makolo anozua ojema aya na nipipa*. *Matxiguo anorom obalaleja*. *Agamal osejari anozu vakakavene atxete vina*. *Anotxeta, anamuali oku ba'abudulle*. *Anotxeta, anoiba nibo*. *Alubuyana anovirao ninga ovega ofiana membese*. *Ngamala alubuyana otene anobalaleja vaya, a'ala ba'iana ba'i*.

Namungu na amoli anovoloa mumvulunni amumeze muima atie votala ankose vina. *Anomtxetela zayene vadidi*. *Muima agamvava maje, maje onompanga*: „*Kadikita nejo, myali*“, *ngafuna onomala vaje*. *Mmyalini maje onozoa oli namungu, onompanga*: „*Kamvava mudnaga, kandiya vinloga mijo*“. *Namungu onozoa yamvatula*. *Muima onolila*. *A'iana ena anokosa zayene bari agaziya votala vikosileje muima*. *Anozoa oli namungu, anobudutxa kobiti, anomvaa namungu, anompanga*. *Namungu onozoa yamvatula muima*.

Vati vagamal oja anombudutxa namuali odambo. *Bagumani'a vina alubuyana baza aobe noma deretu, a'iana kanziya ooba noma deretu*. *Bavediya mulib oziya osata, bagaza, bagamsata namuali*. *Namungu baveda mutenga, batomeia vazulu va musoto ya namuali*. *Venevo amoli anoklamu vina*. *Moza bagatomola mutenga novitala*. *Mbyene namungu bobutxa nibo josatiyana*: „*Olomolile mutengaga, mutengaga bani?*“ *Moli muina bagamruana mukaya bagatamelaga*. *Titili mutenga bukavava vina, ofiana omala*

uamúsoto bagakósaga zayene. Alubudna bagaqbela noma, makolo anolxeta ofiana osatiya músoto.

Ngamala sátombue oumala. Anorôm onua ôjenta. Agamala namungu batâmbita munuko aje. Otene anorôm abâlaleja. Aima anozoa u'a'aba, otxelani, ôkû açu a'ônile. Kinkôsija élobo ina.»

«Die Mutter bereitet die Sachen des *myali* vor, Palmwein, Essen usw. Dann geht sie die *namungu* suchen, damit sie ihr Kind betanze. Sie fangen am Mittag an, im Grase, die *namungu* und eine Menge alter Frauen. *Músózo* und *pitikeli*, die Trommeln des *mátximbyi* (sind auch da). Die Kinder sitzen auf der Erde, unbekleidet. Sie (*makolo*) fangen an zu singen Lieder des Spottens auf die Männer, wie: „Wir gehen alle ohne Tuch, wir gehen alle ohne Tuch.“ Am Nachmittag ruhen sie ein wenig aus. Die Kinder gehen mit ihren Tüchern angetan heimlich in das Haus, das *móulu*. Sie reden nicht; sie essen, was die Mütter gekocht haben. Die *namungu* und die *makolo* trinken Palmwein und *nipipa*. Wenn es dunkel geworden ist, fangen sie an, nach Hause zu gehen. Nach dem Essen kommen sie auf denselben Platz zurück, damit sie wieder tanzen. Sie tanzen, ohne daß die Kinder aus der Hütte kommen, sie tanzen und singen Lieder. Die Männer kommen auch dorthin, es ist wie zum Scherz. So ist es bis zum Morgen; dann gehen alle Männer fort, und die Weiber bleiben allein.

Die *namungu* und die *amôli* gehen in das *móulu*, um das Kind zu entkindlichen, damit es das Böse lasse und es nicht mehr tue. Auf diese Weise betanzen sie es gründlich. Wenn ein unbetanztes Mädchen seiner Mutter nicht gehorcht, so sagt die Mutter: „Warte du, der *myali*!“, oder sie sagt nichts. Zur Zeit des *myali* aber geht die Mutter dorthin, wo die *namungu* ist und sagt: „Schlagt mein Kind; denn es hört nicht auf das, was ich sage.“ Die *namungu* geht dann hin und ohrfeigt das Kind. Das Kind aber weint. Die anderen Frauen tun dasselbe, soweit sie wissen, was das Kind Schlechtes getan hat. Sie ziehen einen Kupfer heraus, geben ihn der *namungu* und sagen es ihr. Die *namungu* geht dann hin und ohrfeigt das Kind.

Wenn die Erde vollständig hell geworden ist, ziehen sie die *namyali* heraus ins Freie. Dann lassen sie die Männer wieder kommen. Sie kommen, um die Trommel gründlich zu schlagen; denn die Frauen können nicht richtig (gründlich) trommeln. Es wird ein Mensch gesucht, der Haare schneiden kann. Er kommt und schneidet der *namyali* das Haar. Die *namungu* sucht einen Flügel (Vogelfeder) und steckt sie auf den Kopf der *namyali*. Es sind aber auch die *amôli* dort. Eine nimmt den Flügel heimlich herab. Aber die *namungu* stimmt den Haarschneidegesang an: „Wer hat meine Feder da oben herabgeholt.“ Die *makolo* stehen draußen und singen mit; sie tanzen auch. Die andere *môli* aber wird böse auf ihre Kollegin und sucht die Feder überall. Plötzlich ist die Feder wieder da oben. So tun sie, bis zu Ende ist das Schneiden des Kopfhaares. Die Männer trommeln, die Frauen tanzen bis der Kopf ganz und gar geschoren ist.

Dann ist der *sátombue* zu Ende. Sie fangen an, Palmwein zu trinken. Dann erhält die *namungu* ihre Bezahlung. Alle gehen langsam heim. Die

Kinder gehen zum Brunnen, um sich zu waschen, aber so, daß niemand sie sieht. Sonst wird nichts gemacht.»

Satombue wurde mir übersetzt mit: „*Ninga vāṭi voja* = es ist wie: auf der Erde wird es hell.“ Auf meine Frage, wie das zu verstehen sei, sagte man: „*vōima kaṭ ninga tḡidima* = kindliche Sitten, sind sie nicht wie: es ist Finsternis?“ Man könnte *satombue* also wiedergeben mit: es wird hell in den Herzen der Kinder = sie erkennen, was gut und was böse ist.

Die Zeit des *satombue* ist nicht festgelegt. Es kann jeder beliebige Tag im Monat sein. Der ganze Tänzekomplex dauert etwa 30 Stunden, von mittags 12 Uhr bis den anderen Tag gegen Sonnenuntergang. Die Nachtruhe fällt für die Kinder aus. Die *mākolo* wechseln sich ab, es müssen aber immer welche am Orte sein, damit die Tänze nicht unterbrochen werden. Die *amōli* müssen immer bei ihrem Patenkind bleiben. Auch die *namungu* darf nicht fortgehen, sonst wäre der *satombue* nicht gültig.

Mani (Gras) ist das mannshohe Gras, das, mit Hecken und wilden Palmen untermischt, außerhalb der Palmwälder wächst. Es ist für Geheimfeiern sehr geeignet.

„Wir alle gehen ohne Tuch.“ Sokrati umschrieb mir es folgendermaßen: „Wir sind nackt und ihr seid nackt; also sind wir gleich; warum prahlt ihr wider uns?“

Mōulu heißt das Haus, das im *satombue* den Mädchen zum Aufenthalt dient, und wo sie „entkindlicht“ werden. Gebaut wird es von alten Männern, unter denen der Vater die Hauptperson ist. Es ist eine Rundhütte, „*ekale ezindelo* = damit es ein Zeichen sei“. Die *Atḡuabo* kennen sonst nur die quadratische, vierseitig gedeckte Hütte, mit dem Mittelpfahl als Stütze. Auch die nahebei wohnenden Völker kennen die Rundhütte nicht. Das *mōulu* fällt daher ganz aus dem Rahmen des heutigen Kulturbildes heraus. Den südnördlichen Wanderungen der Zulu ist das *mōulu* wohl nicht zuzuschreiben; solch gewaltsame, kriegerische Vorstöße haben die verkehrsschwierige Sambesimündung sicherlich umgangen. Auch die nach der Sambesimündung hin stattgehabte Völkerzusammenballung infolge der Zuluwanderungen hat das *mōulu* wohl nicht zu den *Atḡuabo* gebracht; denn es ist nicht anzunehmen, daß diese Neuerung sich nun gerade in den geheimen Stammesgebräuchen eingebürgert habe und an der alltäglichen Hüttenform spurlos vorübergegangen sei. Somit dürfen wir wohl im *mōulu* ein Überbleibsel aus der nigritischen Kultur Afrikas erblicken. Diese Feststellung berechtigt wohl auch dazu, die Entstehung der Mädchenzeremonien in diese Kulturform zu verlegen.

Oimēza hat heute allgemein die Bedeutung „jemanden beschämen ob einer begangenen Tat, damit er sie nicht wieder tue“. Die Ableitung des Wortes ist unverkennbar. Das Wort geht auf den Wortstamm *-im-* zurück, der in *my-im-a* (Kind) und in *o-im-ela* (wachsen, aufrechtstehen) zutage tritt. In *oimēza* haben wir den Stamm *-im-* mit dem Infinitivpräfix *o-* und dem Verbal-suffix *-eza*. Dieses Verbalsuffix hat reversive Bedeutung, verkehrt also den Sinn des Wortstammes ins Gegenteil. *Ogoma* (mit etwas fertig sein, es nicht mehr tun); *ogōmēza* (ein Gebot strenge beobachten, also viel damit zu tun haben); *opāgāña* (sich verabschieden); *opāgāñēza* (einem, von dem man sich

verabschiedet hat, eine Botschaft schicken, also wieder mit ihm in Verbindung treten, die Verabschiedung aufheben). Die deutsche Vorsilbe „ent-“ gibt den Sinn dieses Verbsuffixes wieder. „Entkindlichen“ ist die Übersetzung, die sich aus dieser sprachlichen Ableitung für *oiméza* ergibt.

Daß die Entkindlichung keinen physischen Eingriff bedeutet, sondern sich auf geistigem Gebiete abspielt, zeigt der vorgelegte Text des *satombye*. Auch dem Geschlagenwerden liegt ein derartiger Sinn zugrunde. „*Anóm-vada, atanalele ui épile vákosa mijo pábure* = sie schlagen es, damit es denke, das, was ich tat, ist schlecht.“ Und vom Haarschneiden wurde gesagt: „*Anomsata, abudútxemo nñiti nõima, akale na vòndimua* = sie scheren es, damit es von drinnen herausziehe das Haar der Kindheit und damit es sei mit dem (habitus) der Großen.“ Die Entkindlichung erhält ihren Abschluß dadurch, daß der alte Name abgelegt und nicht mehr gebraucht wird. Den neuen Namen kann das Kind sich selber wählen; die *amöli* helfen ihm dabei. Man gibt dem Kind einen neuen Namen „*asadue vóima* = damit es das Kindliche ablege“. *Osadua* wird z. B. vom Chamäleon gesagt, wenn es die Farbe wechselt, oder von der Schlange, wenn sie sich häutet.

3. *Mũtu*.

„*Satombye agamala anodikila malabo ba malabo apákele vilobo va mũtu. Mũtu onofunga malabo mañanu; vilobo vili viñanu vina. Ompákela vilobo, vóda di babe na mañe. Ompákela mazoma di namungu. Anopákela ualua avae alib otñeta, akatñaso namungu na amöli na alib opaka. Mazoma a mũtu anotániya: evágala, musáya, ñazombe, nipada, nívára, mũtu, guengue.*“

„Wenn das *satombye* zu Ende ist, warten sie einige Tage, um die Dinge des *mũtu* vorzubereiten. Der *mũtu* dauert fünf Tage; die Dinge aber sind auch fünf. Die Sachen des Essens bereitet der Vater und die Mutter vor; die *namungu* aber bereitet die Tänze vor. Sie machen auch Kaffernbier zurecht, um es den Tänzerinnen zu geben, Branntwein für die *namungu* und die *amöli* und für die, die ein Geschenk bringen. Die Tänze des *mũtu* heißen: — —.“

Sokrati spricht hier von „fünf Dingen“, es werden aber sieben Namen angegeben. Die Verschiedenheit in den Zahlenangaben erklärte er selber folgendermaßen: Der *mũtu* hat sieben Tanzgruppen, von denen der sechste wieder *mũtu* heißt. Die fünf ersten Tanzgruppen, *evágala* bis *nívára*, sind die Tänze, die der Umwandlung des Kindes gewidmet sind. In ihnen wird das Kind betanzt. Im sechsten Tanz aber tanzt das Mädchen selber mit. Es ist nicht mehr „Betanzung“, sondern eine Art selbständige Betätigung der Mädchen, auch eine Art Vorfeier der Frauen über den zu Ende gehenden *mũtu*. Der *guengue* aber, der letzte Tanz, ist eine Familienfeier, die nicht mehr im Gras vorgenommen, sondern bei der Hütte des Vaters abgehalten wird.

Das hier genannte Kaffernbier (*ualua*) wird von alten Männern aus Hirse gebraut. Nicht alle verstehen sich darauf, und es sind Männer aufgestellt, die das Getränk zu prüfen haben, ehe es als richtig verschenkt werden darf. Die Beschaffung der Hirse muß erst sichergestellt sein, ehe man an ein derartiges Fest im großen Stile denken kann. Fällt die Hirsernte schlecht aus, so kaufen

sie bei anderen Stämmen. Ist in der ganzen Gegend ein schlechtes Erntejahr, so kann der *muŕu* zwar stattfinden, aber man sagt, es sei kein *muŕu* *ua deretu* (kein richtiger *muŕu*) gewesen.

Branntwein kann beim indischen Kleinhändler gekauft werden. Für den *muŕu* bevorzugen sie aber das Eigenfabrikat. Es wird aus Bier oder Palmwein gebrannt; die aufsteigenden Dämpfe werden durch einen Bambusstab oder ein altes Flintenrohr geleitet, das in Lehm eingebettet liegt und von Wasser umspült wird. Die Branntweinbereitung geschieht heimlich, denn die Regierung hat eine sehr große Steuer daraufgelegt.

Über *evdala*, *musara* und *nipada* liegen mir keine Aufzeichnungen vor. Meine Gefangenschaft hat den Forschungen ein vorzeitiges Ende bereitet.

Nazombe.

«Anoroma *txiguo omanini*. Anotxetavo *müzizi munininini na guo zaŕa*. Namungu *onoubutxa nibo ja nazombe*: „Nazombe“. Kanoba *noma*. Makolo *anorúmela*, *anorom otámaga ofiana mangeira*, *anouelamo*, *onde matado otene*. Anamuŕu *anotámaga naŕene*, *anouelamo vina*, *onde matado*. Otene *anofita*. Anamuŕu *anozoa muŕi a'abe*, *akale deretu*.»

«Sie fangen am Nachmittag an. Sie tanzen dort eine kleine Weile, mit ihren Tüchern angetan. Die *namungu* stimmt dann das Lied des *nazombe* (der Heuschrecke) an und singt: „Nazombe.“ Die *makolo* antworten = singen weiter, sie fangen an zu laufen bis zu einem Mangabaum; sie steigen hinauf (hinein), um alle Zweige abzureißen. Die *anamur* laufen mit ihnen, steigen auch hinauf, um Zweige abzureißen. Dann steigen alle wieder herab. Die *anamur* gehen nach Hause, um sich zu waschen und in Ordnung zu sein.»

Der Sinn dieser Zeremonie — soweit er erkannt werden kann — ist aus der Bedeutung des Wortes *nazombe* zu entnehmen. *Nazombe* bedeutet die große, grüne Heuschrecke, die alles zerfrißt. Was die Zeremonie im Rahmen des Ganzen bedeuten soll, ist mir unklar geblieben. Mit dem „Entkindlichen“ hat sie nichts mehr zu tun. Sokrati sagte, das geschähe im *satombye*. Da der *muŕu* sich fast ausschließlich mit der direkten sexuellen Aufklärung befaßt, mag auch der *nazombe* dieser Aufklärung dienen. Sokrati fragte seine Schwester danach, aber sie weigerte sich, Auskunft darüber zu geben, wie ich bereits unter *muambo* mitgeteilt habe.

Die *namungu* läuft nicht mit, sondern geht langsam hinter den Frauen her. Wenn alle heimgegangen sind, geht sie noch einmal zum Tanzplatz und von dort nach Hause.

Das *nazombe* darf nicht fehlen. Sokrati meinte noch, da die Frauen sonst nicht auf die Bäume steigen könnten, seien sie in diesem Augenblick ganz gewiß verrückt.

Nivara.

«Anoroma *na matiu*. Makolo *mëndene anogümani'a na namungu aŕa*. Venevo *pansüzani vilobo vindvëne*. Makolo *anoapanga*: „Agafia omentoni *ua aŕu*, *anóloga*: „*vabure pi vôtakala*, *mbuehe bali muŕi kuŕasunzi'aŕa*.“ Alubudana *aateje makolo anóloga*: „Malago a *muŕu otile zungu tili mukode*.“ Ninga: *muŕu omvaa zelu muŕu muŕina onkosa epene okü ijene bali tádoa*.

Vênevo pankôsani vôtakala vadidi. Ayene anoanonga manungo a dima yaguada omaso. Onguada di namungu ba'i. Onoguada na mbene. Mulova na vöguadiya anotibela. Anamyali anoänla vadidi, anovadiua. Ovulumula kunrutxa, anomtia zayene. Baalagi'a manungo a mutu moza; akyaie bagamyangana mutuja, bamal ôziya epene. Anôloga ui: „Ôkü a'aziwile kankala na malago okosa vabure nälubwana, ne vina okosa vabure kôdza, kâna guru, sâbua kaziwile.“ Namungu onoapanga: „ljo, ä'ianavi nili ofila, nili oriba, nili otxena, nili mataba mandimui. Ofila omaso, oriba omaso, otxena omaso na zai.“ Makolo anotxeta. Ngamala anoalagi'a txentxe, pogo na mukolo, mâskara, anotxeta, anorâria, dima anogna, anogva vadidivene. Anokosa zayene ofiana membese. Ngamala anobâlaleja. Siku nene anamyali kantida mabasa. Kanati yasunzi'a vilobo vobala, mbyene vôteliya ba'i.»

«Sie fangen am Abend an. Viele makolo treffen sich dort mit ihrer namungu. Dieser Ort lehrt die Kinder viele Dinge. Die makolo sagen: „Wenn man vor die Augen der Menschen kommt, dann sagt man: ‚Geschlechtliches ist böse, aber wenn man im Walde (= myali) ist, dort ist es das, was man gelehrt wird.“ Wenn die Männer die makolo foppen wollen, dann sagen sie: „Die Unterweisung des myali hat einen Schutthaufen gelassen; er liegt hinter dem Hause.“ Das ist wie: ein Mensch, welcher einem anderen Menschen gute Lehren gibt, und er tut das, was er verbietet, selber, wenn der andere nicht dabei ist, der ist verrückt.

Dort wird viel Schlechtes getan. Sie zerstören (= wegnehmen) und verstümmeln den Körper der Kinder, indem sie an den Geschlechtsteilen schneiden. Wer schneidet, ist die namungu allein. Sie schneidet mit einem Messer. Das Blut und das, was abgeschnitten ist, begraben sie. Die anamyali jammern sehr; sie werden dafür geschlagen. Zu heilen ist nicht schwer; sie lassen es so. Sie befehlen dann, daß ein Mensch (= Mädchen) seinen Körper zeige. Ihre Genossinnen schauen dieses Mädchen an; dann wissen sie diese Dinge. Sie sagen: „Wenn man das nicht weiß (= gesehen, gelernt hat), hat man keine Unterweisung (= Verstand), mit Männern geschlechtliche Dinge zu tun, und man vermag auch nicht Geschlechtliches zu tun, man hat keine Kraft, weil man es nicht gelernt hat.“ Die namungu sagt ihnen: „Wir Weiber, wir sind rot, wir sind schwarz, wir sind weiß, wir sind Blätter des Zitronenbaumes. Rot am Geschlechtsteil, weiß usw.“ Die makolo tanzen. Dann zeigen sie ihnen das txentxe, es ist Männchen und Weibchen, es sind Masken, sie tanzen, sie begatten sich; die Kinder sehen es, sie fürchten sich sehr. — So tun sie bis zum Morgen. Dann gehen sie nach Hause. An diesem Tage arbeiten die anamyali nicht. — Sie lernen noch nicht die Dinge der Schwangerschaft und der Geburt, sondern allein die Dinge des Geheiratetwerdens.»

Auch hier wartet die namungu, bis mehrere Mädchen beisammen sind.

Mukode ist der Raum hinter der Hütte, wo die Abfälle des Haushaltes hingeschüttet werden. Alle diese Abfälle sind masumbe (= Dinge, durch die man den ehemaligen Eigentümer verzaubern kann). Schon das Hineinblicken in eine Hütte bringt der Verzauberung wegen dem Frechling einen Prozeß beim sâmasôa ein. Wer aber nach dem mukode schielt oder gar hingeht, wird als schlechter Mensch verrufen, der andere behexen will. Mukode geht

auf den Stamm *-kod-* (sich weigern) zurück, Kausativ *okodi'a* (verbieten). Die Männer wollen also sagen, daß die Frauen öffentlich züchtig tun, aber in ihrem *mukode*, wo kein Mensch hinsehen darf, da liegt ihr Schmutz.

Omva'a zelu bezieht sich auf die sittliche Erziehung, die die Mutter auf die Kinder ausübt, indem sie sagt: „*Myanaga, küköse epo* = mein Kind, tue das nicht.“ Mit dem Spottwort wollen die Männer also sagen, daß die Frauen im *myali* die Dinge tun, von denen sie in der Öffentlichkeit sagen, daß sie schlecht seien.

Die Beschneidung wird nur von der *namungu* ausgeführt. Dabei hat sie eine Maske vor dem Gesicht. Die Kinder wissen aber, daß es die *namungu* ist. Die Maske ist weiß. Marianne sagte mir einst, weiß sei die Farbe der *mizimu* (Verstorbenen, Geister). „*Mbyene mizimu ninga ütxi, botxena* = aber die Geister sind wie Rauch, er ist weiß.“

Daß man das Blut und die abgeschnittenen Teile vergräbt, führt sich auf die oben erwähnte Idee des *masumbe* zurück; mit diesen Dingen hätte man nämlich die ehemalige Eigentümerin dauernd in der Gewalt und könnte sie verzaubern.

Das *txentxe* sind Masken. Ihre Körper sind bedeckt mit *vilobo va muni* (= mit Dingen des Waldes). Die Masken werden von zwei *makolo* getragen. Diese Masken finden sich außerhalb der Zeremonien nicht mehr, wenn man von dem *oläula* (Wahrsagetanz) absieht, bei dem ein Löwen- oder Leopardenfell umgehängt wird. Trotzdem möchte ich diese Masken als bodenständig ansehen; denn wenn die Zeremonien eine so eingehende sexuelle Aufklärung bieten wollen, wie der *myali* das tut, ist es bei einem Naturvolk erklärlich, daß das nicht bloß mit Worten geschieht. Dann aber sind die Frauen genötigt, zu irgendwelchen körperlichen Ergänzungen zu greifen. Diese bietet ihnen die Maske. Auch der Gedanke mag noch mit zugrunde liegen, daß diese Tänzerinnen unerkannt bleiben wollen.

Als Gründe für das Schneiden wurden angegeben: „*Akale na malago öloga vopipiri'a, ologaga na mento, okosa vabure nälubuyana* = damit es Verstand = Einsicht habe, Geheimes zu reden, mit den Augen zu reden (?), sexuelle Dinge mit Männern zu tun.“ Wer die Unterweisung nicht hat, kann dieses nicht. „*Ökü a'aziyile — okosa vabure kãõza* = wenn man es nicht weiß — kann man nicht Sexuelles tun.“ Hier ist klar, daß nicht die Unfähigkeit zur physiologischen Betätigung gemeint sein kann. Die Frauen glauben gewiß nicht, daß der *myali* ihnen die physische Möglichkeit zum sexuellen Leben gebe. In der Nähe der Stadt vor allem gibt es doch unbetanzte Mädchen genug, die vor der Betanzung Kinder haben. Es kann sich also im Glauben der *mutxuabo*-Frau nur um eine magische Kraft handeln, die der *myali* dem sexuellen Leben verleiht. Dieser Gedanke ist im Text bereits angegeben: „*Ne okosa vabure kãõza, kãna guru* = Geschlechtliches kann sie nicht tun, sie hat keine Kraft.“ Diese Kraft wurde auch bei einer anderen Gelegenheit von Sokrati als Endziel der Betanzung angegeben. Als ich ihn wieder einmal fragte, warum die Mädchen betanzt würden, sagte er: „*Akale na guru* = damit sie mit Kraft seien.“ Ich fragte weiter, was das für eine Kraft sei. Er antwortete: „*Guru za nikyali* = Kräfte der Wollust.“ Er erklärte dann noch weiter: „*Bali*

niburu, kãna guru; anaje anokala ãredd = ein unbetanztes Mädchen hat keine Kraft; ihre Kinder sind krank.“ — Somit tritt auch hier derselbe Gedanke zutage, der an anderer Stelle bereits betont worden ist, daß nämlich der *myali* Kräfte einpflanzt, die dem Stamme eine gesunde Nachkommenschaft garantieren sollen. Ein unbetanztes Mädchen aber hat diese Kräfte nicht; ihre Kinder sind krank. — Über diese *guru za nikyali* habe ich noch folgende Aufzeichnungen:

1. Diese Kräfte können bloß durch die Betanzung erworben werden. Wenn aber ein Mädchen nicht aufmerksam wäre, könnte es die Kraft nicht erwerben. Daher wird es von der *namungu* und den *makolo* geschlagen (*eye* = damit es höre).

2. Die Kräfte können nur dann erworben werden, wenn die Betanzung vollständig ist. Von hier aus erst erscheint der *salombye* in seiner richtigen Bedeutung. Damit diese Kräfte eingeleitet werden können, muß eine Entsühnung und Entkindlichung vorausgegangen sein.

3. Auch die vollständig eingehaltenen Zeremonien können in bezug auf ihren Zweck frustriert werden, wenn das Mädchen während der Zeit der Zeremonien mit einem Manne auf einer Matte schlafen würde. Auch wenn Vater und Mutter während der Zeremonien auf einer Matte schlafen würden, könnte ihr Kind die *guru* nicht erlangen. „*Kãngona fuba moza, anoova ovirigani'a myanaje, andõe anaje* = sie schlafen nicht auf einer Matte, sie fürchten, ihr Kind unfruchtbar zu machen, so daß es keine Kinder habe.“

4. „*Mutu di mutu pod ompanga niburu makalelo aya dziye, mbyeñe guru né; mbyeñe namungu na makolo agamtchéla, ba'i* = irgendein Mensch kann der *niburu* die Gebräuche sagen, aber Kraft, nein! Aber wenn die *namungu* und die *makolo* es betanzen, nur dann — — (ergänzt: erwächst ihr Kraft daraus).“

Hier sind Hauptziel und Hauptmittel der Betanzung in klarer Deutlichkeit festgelegt.

Hauptziel sind die „Kräfte der Wollust“, die hier sogar zur sexuellen Aufklärung in Gegensatz gestellt werden.

Hauptmittel ist die Betanzung von seiten der *namungu* und der alten Frauen. Es kann hier nur der eigentliche Tanz gemeint sein; denn die alten Frauen haben ja nichts mit der Handlung des „Schneidens“ zu tun.

Mũĩũ.

„*Ánamyali otene anoròm okala jòvi, bemelile nãmyali na maje, nãmyali na maje. Maje ouza na yalya. Maje agakyile, nãmyali kanrula guo ne o'abiya na yalya vina, mbyeñe maje agakãlao ba'i. Ijene maje, onomvuza: „Mũnaga, ondilupa?“ Ijene agakoda, maje onomkutulela yalya yotene. Mbyeñe ijene agarùmela: „Inde, diulupa“, maje kanimũ'abi'a na yalya, mbyeñe onofo-mola kutu. Agamal amũ'abi'a na yalya, anomu'abi'a na mĩ'inde. Anotxeta, makolo na ánamyali, anoiba nibo zoasuta amopi. Agafun oũrula anotomeja bandeira atu aone yi amfun oũrula. Ngamala álubyana anopákela guengue.*“

„Alle *ánamyali* fangen an, ihre Tücher abzulegen. Sie stehen aufrecht da, eine *nãmyali* und ihre Mutter, eine *nãmyali* und ihre Mutter. Die Mutter

ist mit Bier gekommen. Wenn die Mutter schon gestorben ist, legt die *nāmyali* ihre Tücher nicht ab und wird nicht mit Bier gewaschen. Nur wenn die Mutter noch lebt. Die Mutter fragt sie: „Mein Kind, springst du über mich — verachtest du mich nun?“ Wenn die *nāmyali* ihre Mutter nicht verachtet, so schüttet die Mutter alles Bier über sie aus. Aber wenn die *nāmyali* antwortet: „Ja, ich springe über dich“, so wäscht die Mutter sie nicht mit Bier, sondern die Mutter hebt ein Jammern an. Wenn sie mit Bier gewaschen ist, waschen sie sie mit Wasser. Dann tanzen sie, die *mākolo* und die *ānamyali*, sie singen Lieder, durch die sie die Unbetanzten verhöhnen. Wenn sie aufhören wollen, hissen sie eine Fahne, damit die Leute sehen, daß sie aufhören wollen. Darin bereiten die Männer das *gɛngɛ* vor.»

Dieses *muṭu* wird bald nach dem *nivara* ausgeführt. Die Mädchen stellen sich im Kreise auf, ihre Mütter hinter ihnen. Die angeführte Zeremonie kann nur von der leiblichen Mutter vollzogen werden, nicht von Tanten oder den *amōli*. Bei dem Tanz, der dieser Zeremonie folgt, wirken die Mädchen zum erstenmal aktiv mit, sie tanzen selber. Bis dahin mußten sie sich passiv verhalten, sie wurden betanz. Es ist ein Freudentanz über die glücklich überstandenen Zeremonien. Es werden dabei Spottlieder auf die *amopi* gesungen, vor allem auf die, die im gleichen Alter stehen. „*Odu kaḣe muṭu uologana mākaṇi, tāḋōa* — sie ist kein Mensch, welcher über die Gebräuche sprechen kann, sie ist verrückt.“ „*Anoiba zaḣi, amopi akāne maṇazo. Amopia anoṭaṣa* — sie singen so, damit die Unbetanzten mit Scham seien. Die Unbetanzten fliehen dann, verstecken sich.“ Oder sie spotten humorvoll über die unruhige Neugierde der Unbetanzten: „*Mopi kangonetxa, ongona nṭurumelani mutḣido mṣa nigodoṣa*.“ *Nṭurumelani* wurde mit „*ogona mento a mikamba* — mit Hummeraugen schlafen“ wiedergegeben, „tun als ob man schlief, dabei aber wach sein und herumschielen“. Das Lied würde also heißen: „Da ist eine Unbetanzte, sie schläft nicht gut, sie schläft mit Hummeraugen, lauschend liegt sie hinter einem Baumstrunk.“ „*Anoiba zaṣene amopi ageṣa akāne maṇazo afun otḣeteliṣa* — sie singen so, damit die *amopi*, wenn sie es hören, mit Scham seien, und damit sie wünschen, betanz zu werden.“

Gɛngɛ.

«*Āḣāna anoṣa potepote, anomṣuāṇa gɛngɛ bagatḣetiṣa. Agafia muṣi, anorōm otia gɛngɛ atāmbile ānamyali. Ānamyali anovolōa mba, kanda, ne onṣa, kanlogelo. Andimua bagēbaga ṇibo zindidene, zanluga vina. Anonṣa ōjema, ṣalṣa na akatḣaso, anoda ṇāfaka na mṣanaku, otene otene balezela bure. Vābure kavinkosiṣa; āḣāna anoṣva maṇazo, na vina aliba muṣi, tāṇalēla epene. Anoṣva vina miladu. Membese anobālālēja.*»

«Die Frauen kommen langsam bei der Wohnung an. Sie finden das *gɛngɛ*, wie es gerade getanzt wird. Wenn sie daheim ankommen, hören die Männer auf mit dem *gɛngɛ*, um die *ānamyali* in Empfang zu nehmen. Die *ānamyali* gehen dann ins Haus hinein; sie essen nicht, sie trinken nicht, sie reden auch nichts. Die Großen singen dann dauernd Lieder, sogar Lieder der Jünglingszeremonien. Sie trinken Palmwein, Bier und Brantwein. Sie essen Reis mit Huhn. Alle, alle betrinken sich ganz und gar. Sexuelle Dinge

werden nicht getan. Die Frauen fürchten die Schande; und auch, es sind Verwandte, sie denken solches nicht. Sie fürchten auch Prozesse. Morgens gehen sie heim.»

Der *guengue* ist eine Familienfeier. Reis mit Huhn gilt dabei als Festessen. Das gewöhnliche Essen besteht aus einem zähen Hirsebrei, von dem mit den Fingern Stücke abgehoben, in eine scharfe Fischsauce eingetaucht und dann gegessen werden. Beim Festessen des *guengue* werden manchmal zur Hebung der Feierlichkeit auch europäische Löffel gegeben.

Mit dem *guengue* haben die Zeremonien einen gewissen Abschluß erreicht. Bereits seit den ersten Zeremonien des *muṭu* wurden die Mädchen auf dem Tanzplatze *ḍnamuḍli* genannt. Vom *guengue* ab heißen sie auch in der Öffentlichkeit so. *Andimua* (Große) sind sie aber noch nicht.

Am Tage nach dem *guengue* haben die *ḍnamuḍli* ihren eigenen Feiertag. Sie legen ein neues, großes Tuch über, das unter den Achselhöhlen festgesteckt wird und bis zu den Fußknöcheln reicht. Darüber tragen sie — von der rechten Schulter nach der linken Seite — eine Schärpe. Daran erkennen alle, daß sie eine junge *nāmuḍli* ist. Es heißt dann noch weiter von ihr:

«*Onôvira elabo ṭotene bari eli amuzi aje. Amuzi aje banimvaa kôbiliti ngafunâ koroa, bamvaa namungu. Onôzoa potepote, onôloga: „Dabuno festaga, kaḍede vaḍiḍi. Agagumana muṭu di muṭu bari agakala mundimua, onogonaṭi vaṭi amulabe; anomurûmela; Nāmuḍli kanlogelo, ne na amuzi aje. Pod okūa muṭu, kanûnla. Agavḍiḍa kobiti, onôloga.*»

«Sie durchgeht das ganze Land, insoweit da ihre Verwandten sind. Ihre Verwandten geben ihr Kupfer- oder Silberstücke und sie gibt sie der *namungu*. Sie geht langsam (= feierlich); denn sie sagt: „Heute ist mein Fest, daß ich ja nicht viel laufe!“ Wenn sie einen Menschen trifft, sofern er nur ein „Großer“ ist, so legt sie sich langsam mit dem Gesicht zur Erde, daß sie ihn verehere. Sie antworten ihr; die *nāmuḍli* spricht nicht zu den Leuten, auch nicht zu ihren Verwandten; sogar wenn ein Mensch stirbt, klagt sie nicht. Aber wenn sie mit Kupfer beschenkt wird, dann redet sie.»

Die folgende Tänze Gruppe kann erst einige Monate nach der Hochzeit stattfinden. Hier müßten also die Hochzeitsgebräuche eingeschoben werden. Sie werden aber in einer eigenen Arbeit behandelt; denn zu den Initiationszeremonien gehören sie nicht.

4. *Makûruzu*.

«*Makûruzu ku omṭxétela múḷâna ūa ṭari. Agakâna ṁeri minai, makolo anomuona sumana zotêvene, anomvuza: „Ueḷo kunaṭi kunaṭi?“ Agarûmela: „Mijo kadinati omala ṁeri minai“, anontia, anozoa ūaṭa. Agarûmela: „Inde, diimala“, anomukosa babe, amutxétele. Babe omvaa munuko.*

Anoza na muṭana ositoni, avitâle, aṭaye aṭu. Múḷâna onogilaṭi vego pa vego, mbyeṇe ositoni baṭi. Bayoroma eṭetxe ṇibo za malago; kanlogelo, agâloga anômvaḍa na māda; kâḍza omvaḍa na muri, ūôbana vaḍiḍi. Agâmvaḍa vaḍiḍi, onoûnla, mbyeṇe maḷe onosilideḷa betâ: „Sabyani omvaḍa muḍnaga zaṭene?“

Makolo anoiba ba'i, anooba mada anoiba mulomo oku noma, anotxetaga vadidi, anomtsetela. Anompanga makalel obala, ede deretu. Makolo anovoloo anobudua bure, mbyehe namungu kambudua, di muina ya makuru. Agamal opangiya, onobudua, onogilati vaje. Makolo anonua ojema, muina kanvaiya ojema. Ngamala anotambila munuko aya, anoza vaya.»

«*Makuru* ist betanzen ein Weib der Leibesfrucht. Wenn sie vier Monate hat, kommen die *makolo* jede Woche nach ihr sehen und fragen sie: „Du noch nicht, noch nicht?“ Wenn sie antwortet: „Ich habe noch nicht vier Monate vollendet“, lassen sie sie in Ruhe und gehen ihres Weges. Wenn sie antwortet: „Ja, ich habe vollendet“, so bitten sie den Vater (und sagen), sie möchten sie betanzen. Der Vater gibt die Bezahlung.

Sie kommen am Mittag in den Hof der Hütte, damit sie nicht gesehen werden und vor den Menschen verborgen seien. Die (junge) Frau sitzt irgendwo innerhalb des Hofes. Sie sitzt gebeugten Hauptes, um die Lieder der Unterweisung gut zu hören. Sie spricht nichts. Wenn sie spricht, schlagen sie sie mit den Händen. Sie können sie nicht mit einem Stock schlagen; denn sie ist sehr schwach. Wenn sie sie viel schlagen, weint sie, und ihre Mutter wird böse und sagt: „Warum schlägst du mein Kind so?“

Die *makolo* singen bloß, sie klatschen in die Hände, sie singen mit dem Mund ohne Trommel, sie tanzen dauernd und gründlich, sie betanzen sie (= die junge Frau). Sie sagen ihr die Gebräuche des Tragens und Gebärens, damit sie recht einherschreite. Die *makolo* können ein- und ausgehen, es ist einerlei. Aber die *namungu* geht nicht (aus der Umzäunung) hinaus; denn sie ist die Herrin des *makuru*. Wenn man der jungen Frau alles gesagt hat, geht sie hinaus und setzt sich, wohin sie will. Die *makolo* trinken Palmwein, die junge Frau erhält nichts davon. Danach erhalten sie ihre Bezahlung und gehen dann nach Hause.»

Handlungen kommen in diesem Tanz nicht vor.

Auch durch diesen Tanz wird die *namu* noch keine Große; denn sie muß noch gebeugten Hauptes sitzen und auf den Boden blicken. Sie darf nicht reden, und wird geschlagen, daß sie gut zuhöre; sie darf auch noch nicht mit den Großen Palmwein trinken. *Niburu* ist sie nicht mehr; *mundimua* ist sie auch noch nicht. Sie ist eben *namu*, das heißt, sie befindet sich in einem Zustand, wo man über ihre *guru za niku* noch keine Sicherheit hat, wo man ihr aber diese *guru* erwerben (= ertanzen) will.

Hier müßten nun die Geburtsgebräuche eingeschaltet werden. Auch ihnen soll eine eigene Abhandlung gewidmet werden.

Acht Tage nach der regelrecht verlaufenen Geburt findet dann der Schlußtanzen statt, der *tate*.

5. *Tate*.

«*Agamal obala namungu onoza na makolo vina asasane festa. Otseta, ooba mada, oiba nibo; anomtsetela. Betiya: „Txi festa, muana ovvuneja.“ Anomtsetela mba. liene onogilati vati na muana, bagamuanu'a, bagavegana. Agaloga kantaneliya, di mundimua. Kanimtsemela namu mbyehe mundimua, mubelele vina. Mbyehe namu, bari agaloa muana; onologa ui: „Kadinat ofiao oli andimua.“ Mbyehe agamal obala, anomtsemela mundimua, ba'i.»*

«Wenn die junge Frau geboren hat, kommt die *namungu* und die alten Frauen, um ein Fest zu machen. Tanzen, in die Hände klatschen, Lieder singen; sie betanzen die junge Frau. Sie sagen: „Es ist ein Fest; denn ein Kind ist gerettet.“ Sie betanzen es im Hause. Die junge Frau sitzt auf der Erde mit ihrem Kind, sie gibt ihm zu trinken und spielt dauernd mit ihm. Wenn sie spricht, wird sie nicht daran gehindert; denn sie ist eine Große. Sie nennen sie nicht mehr *námyali*, sondern „Große“ und auch *mujebile* = die ein Kind geboren hat. *Námyali* wird sie nämlich genannt, solange sie eines Kindes entbehrt; sie sagt dann: „Ich bin noch nicht dort angekommen, wo die Großen sind.“ Aber wenn sie ganz und gar geboren hat, dann nennen sie sie *mundimua*, nur dann.»

Der *tate* wird in der Hütte der jungen Frau abgehalten. Da nur wenige Reiche mehrere Frauen besitzen und die Einzelehe praktisch zur Regel geworden ist, ist das die Wohnhütte des Ehepaares. Der Mann mußte sich bereits beim Eintritt der Wehen entfernen und darf Frau und Kind erst etwa acht Tage nach der Geburt sehen. Die Kosten der Betanzung trägt nicht mehr der Vater, sondern der Mann.

Sie tanzen, weil ein Kind gerettet ist. Ist das Kind krank, so findet das *tate* nicht statt.

Durch die glückliche Geburt eines gesunden Kindes hat die *námyali* dem Stamm erwiesen, daß ihre *guru za nikyali* vollwertig ist. Der Stamm sieht sie von da ab als *mundimua* an und gibt ihr alle Rechte der Großen. Sie kann vor Gericht verklagt werden und kann selber klagen, während Kinder nicht verklagt werden können. Wenn sie krank wird, bleibt sie von jetzt an in ihrer eigenen Hütte liegen und wird nicht mehr in die Hütte ihrer Mutter zurückgebracht, wie vor ihrer Niederkunft. Sie kann auch zu allen öffentlichen Feierlichkeiten gehen, zu Hochzeiten, Freudentänzen, Totenfeiern usw. Nur zur aktiven Mitwirkung am *myali* wird sie noch nicht zugelassen; dafür muß sie erst *nikolo* geworden sein und graue Haare haben.

Mit dem *tate* schließt die Reihe der Initiationszeremonien ab.

III. Erläuterungen.

Es mögen kurz noch einige Fragen behandelt werden, die das Verständnis der Zeremonien vertiefen. So die Geheimhaltung der Zeremonien, die Verpflichtung, sich den Zeremonien zu unterwerfen, und die Frage nach dem sittlichen Verhalten der Stammesmitglieder während der Zeremonien.

Was die Geheimhaltung der Zeremonien betrifft, habe ich folgendes feststellen können:

1. Vor Europäern werden diese Zeremonien im allgemeinen verborgen. Als Grund wurde mir einmal angegeben, die Europäer würden sagen, das sei alles *porcaria* (Schweinerei). Einer sagte mir dabei in erregtem Ton: „*Kaj porcaria, né, ba makalelo eu* = das ist nicht Schweinerei, nein! Das sind unsere Zeremonien.“ Als ich dann fragte, warum sie mir das alles sagen würden, erhielt ich zur Antwort: „*Nuo kamuntejana* = ihr lacht nicht darüber.“ Es war das dieselbe Antwort, die auch Sokrati von seiner Schwester erhielt: „Erzähle es dem Europäer nur, er lacht nicht über uns.“

2. Geheimgehalten werden die Zeremonien gegen Stammesfremde. Die *Asena* wurden mir als solche angegeben. Diese hätten den *Axyabo* sogar schon Geld angeboten, damit sie ihnen ihre Zeremonien offenbaren möchten. Aber die *Axyabo* taten das nicht. Ich habe oft gesprächsweise darüber reden hören. Immer aber geschah das mit einem gewissen Stolz auf ihre Zeremonien. — Es ist auffallend, daß Mitglieder eines Stammes sich bewußtmaßen so gegen einen anderen Stamm abgrenzen.

3. Als nicht stammesfremd gelten die mehrfach genannten Stämme, unter denen die *Alomye* den Mittelpunkt bilden.

4. Für die Geheimhaltung innerhalb dieser Stämme gelten folgende Grundsätze

Kinder wissen meistens nur, daß es Zeremonien gibt. Über den Inhalt der Zeremonien werden sie im unklaren gehalten.

Erwachsene *ompi* erzählen manchmal etwas darüber, aber selten.

Über betanzte Männer wurde mir gesagt: *Atabana abo alab oxgetana anōziya* = die Männer, welche betanzi sind, wissen es." Es scheint sich hier aber um ein Wissen zu handeln, das mehr oder weniger groß bleibt und nicht detailliert ist. Bestimmte Dinge scheinen auch die betanzten Männer niemals zu erfahren. Als ich Sokrati fragte, ob Männer ankommen konnten, z. B. beim *makiruzo*, war er entsetzt und machte: *Txi, txi, txi!* Dann sagte er: *Äueyana agaturumela anchana wa. A'jana agamyona anompanga: Uejo yaturumela ijo, ka'ala wa. Tene onozoa oli alabyana akyaie, omjun ologa na akyaie, kãõza, aumkõla iogo vund.õene* = wenn die Männer heimlich hinschauen, so haben sie Sprechunmöglichkeit. Die Weiber, wenn sie ihn sehen, sagen zu ihm: „Du hast heimlich nach uns geschaut, bleib du bei deinen Gebräuchen.“ Er geht zu seinen Genossen. Wenn er mit ihnen sprechen will, so vermag er es nicht; die Weiber haben ihm viel Feindliches angetan.“ — Männer können also den Zeremonien nicht beiwohnen. Wenn sie auch bei der Vor- oder Nachfeier einzelner Zeremonien zugegen sein können, so müssen sie zu den offiziellen Feierlichkeiten doch immer wieder den Tanzplatz verlassen.

5. Ein nachdenkliches Darüberreden scheint erlaubt zu sein. Wenn früher jemand es einem Spötter verraten hatte, wurde er vom Stamm getötet. Heute tut ihm der Stamm kein Leid mehr an. Sie verlachen ihn und erwarten, daß die Strafe beim Tode automatisch eintreten werde. Wer aber von den Zeremonien gehört hat und seine Weisheit benutzt, um alte Frauen zu verspotten, handelt sehr schlecht: „*Ku oruana vadidi* = das ist schwer beschimpfen.“ Ein solcher stirbt entweder gleich, oder er wird krank, oder er wird ein Krüppel, bekommt einen schiefen Mund usw.

Eine weitere Frage ist die nach der Verpflichtung der Zeremonien; ob alle Mädchen sich den Zeremonien unterwerfen müssen; ob es Ausnahmen gibt und welche Folgen sich daraus ergeben. Darüber habe ich folgendes erfahren:

1. Im allgemeinen gilt, daß die jungen Mädchen die Betanzung sehr ersehnen. „*Agene anoziveliyana vadidi* = sie werden sehr davon besüßt, haben es gerne.“

2. Wer betanzt ist, stellt sich über jeden Unbetanzten. *Muana agakod otxé:eliya andimua anomte:ia beti:ya*: „Mopiye kuli deretu; oli tádda, onkod otxé:eliya sabuani? = wenn ein Kind sich weigert, betanzt zu werden, so verlachen die Großen es.“ Es wird gesagt: „Unbetanzte, du, du bist nicht richtig; du bist verrückt, warum weigerst du dich, betanzt zu werden?“ Auch die im *mytu* mitgeteilten Lieder tragen ähnlichen Charakter.

3. Trotzdem gibt es Kinder, die sich nicht betanzen lassen. Als Gründe für diese Weigerung wurden angegeben:

„*Ena, ena azúfuzumba kamfun otxé:eliya agáziya goi enkosiya ueneyo* = einige sind liederliche Menschen. Sie wollen nicht betanzt werden, wenn sie von den Schmerzen hören, welche sie dort erdulden müssen.“

„*Ena, ena ajelegi* = einige sind arm.“

Ena, ena ui: „*Pa mañazo, emaña ia bure*“ = einige sagen: „Das sind Dinge, worüber man sich schämen muß, es ist ein geschlechtliches Benehmen.“ Es wurden mir Mädchen genannt, die die Zeremonien teilweise mitgemacht hatten und dann weggeblieben waren. Sokrati erzählte, auch er habe eine Schwester, die nur teilweise betanzt sei. Im *mytu*, nach der Beschneidung, sei sie vom Tanzplatz fortgelaufen und zu Hause angekommen. Dort habe man sie sehr verlacht. Sie habe dann noch lange Zeit bei ihren Eltern gelebt, aber kein Mann habe sie zur Ehe begehrt. Sie sei aber sehr schön gewesen. Eines Tages sei ein Weißer vorbeigezogen, habe sie gesehen und dann mit ihrem Vater gesprochen. Der Vater habe sie dann herbeigerufen und gefragt, ob sie mit dem Weißen gehen wolle. Sie habe sogleich zugestimmt und gesagt: „*Inde, dinozoana, kadintel:ya okuno*“ = ja, ich gehe mit, hier werde ich ja doch nicht geheiratet.“ Die Schwester sei dann mit dem Weißen fortgegangen, und er wisse nicht, wo sie jetzt sei.

Es ist bemerkenswert, daß ein Einzelgefühl sich gegen das Gesamtgefühl des Stammes empören kann. Zwar zerschellt ein solches Einzelwesen und geht unter; aber es war doch da, wenn auch bloß als Ausnahme.

Ena, ababayi anoakod'pa, anotánalela ui: „*Muinaga kamfun odiiya vinloga mi'o* = einigen wird es von ihren Vätern verboten.“ Sie denken: „Mein Kind wird dann nicht mehr auf mich hören.“ Hier taucht derselbe Gedanke hoch, der beim kleinen *mytu* in der Frage der Mutter schon zutage trat: „Mein Kind, springst du nun über mich hinweg?“ Es ist die Sorge, daß das *myali* die Ehrerbietung des Kindes vor seinen Eltern untergraben möchte.

Die Tatsache zeigt, daß die Anschauung über die Zeremonien doch nicht so ganz einheitlich ist.

Für die *nibuna* ergeben sich aus ihrer Weigerung folgende Nachteile. Weil sie nicht betanzt ist, kann sie nicht richtig geheiratet werden. Wenn sie trotzdem zu einem Manne zieht und bei ihm wohnt, nennt man das nicht *oteliya* (geheiratet werden), sondern *oyalamua na zúfuzumba* (mit einem Taugenichts zusammengehen). Man spricht auch nicht davon, daß sie ein eigenes *moto* (einen eigenen Herd) habe. Ihr Geschlechtsleben wird nicht *okosa vabure* (Geschlechtliches tun) genannt, sondern mit der moralischen Note *ovega vótakali* (Böses spielen) belegt. Wenn sie ein Kind erhält, wird sie verlacht, und man sagt, das Kind könne nicht gesund sein. Nur wenn sie arm ist,

wird sie nicht verlacht. *Muana ūa mpaŭi kanimteja; agamteja onòloga ūi: „Munoditeja na opaŭi, manguana buëu* = ein armes Kind verlachen sie nicht.“ Wenn sie es verlachen, so sagt es: „Ihr verlacht mich wegen meiner Armut; morgen ist sie euer.“ Mitleidige *makolo* nehmen ihr dann wohl das Kind weg und sagen: „*Onomkoja zavi? Kutxeteliye* = wie willst du für es sorgen können? Du bist ja nicht betanz.“ Sie reden ihr dann zu, daß sie sich noch betanzen lasse, und bitten auch ihren Mann darum. Während der Zeremonien darf sie nicht auf einer Matte mit ihm schlafen. Nach den Zeremonien ist sie dann eine „richtige Große“.

Es besteht also die Pflicht, sich den Zeremonien zu unterwerfen.

Über das sittliche Verhalten der Stammesmitglieder während der Zeremonien spricht man sich bei anderen Völkern öfters dahin aus, daß es eine Zeit größerer Ausgelassenheit sei. Ich habe für die *Atxuabo* folgendes feststellen können:

1. Was im Rahmen des *myali* geschieht, gilt den Frauen nicht als sittlich unerlaubt. „Wenn man im *myali* ist, dort ist es das, was man gelehrt wird.“ Von den Männern wird es zwar als unpassend empfunden und mit „Schutthaufen“ bezeichnet. Die Frauen selber aber nennen diese Dinge und Gebräuche nicht *votakala* (Sittenwidriges, Böses), sondern bloß *viabure* (Geschlechtliches).

2. Außerhalb des Tanzplatzes herrscht im *guengye* wohl eine ausgelassene Stimmung, die sich in lautem Singen und in Freudenschreien äußert, auch in Trunkenheit endet. Aber „Geschlechtliches wird nicht getan; die Weiber fürchten die Schande; und auch, es sind Verwandte, sie denken solches nicht; sie fürchten auch die Prozesse“. Exzesse kommen vor. Die Betrogenen klagen aber sofort beim *samasóa* und bekommen Recht.

3. Vater und Mutter „sie schlafen nicht auf einer Matte; sie fürchten, ihr Kind unfruchtbar zu machen, so daß es keine Kinder habe“. Dieses Verbot der Kohabitation erstreckt sich für die Tage der Betanzung auch auf das Mädchen. Ferner bei einzelnen Zeremonien auch auf die *amòli* und die *namungu*. Das Verbot wird genau beobachtet. Es wurde mir ein Fall erzählt, daß eine junge Frau unfruchtbar geblieben war und in ihrem Schmerz gegen ihre Mutter den Vorwurf erhob, sie habe gegen dieses Verbot gefehlt. Da habe die alte Mutter geschluchzt und gesagt: „Mein Kind, warum sagst du so? Das ist ein Prozeß.“ Dann habe sie ihre Tochter beim *samasóa* verklagt. Auch die *makolo* und die *namungu* seien zur Gerichtsverhandlung vorgeladen worden. Sie hätten bezeugt, daß die Mutter während der Tänze sich nie vom Tanzplatz entfernt habe und immer bis zu Ende dageblieben sei. Darauf hätten alle Leute geschrien, die junge Frau wäre eine *zútuzumba*, und hätten sie mit Spottworten vom Gerichte fortgetrieben. Sie sei dann in den Wald gelaufen. Die alte Mutter aber hätten sie in ihre Mitte genommen und mit Liedern und Siegesgeschrei nach ihrer Hütte heimgebracht.

Die Zeit des *myali* ist also für den Stamm nicht eine Zeit größerer Ausgelassenheit, sondern fordert von den Beteiligten eine schärfere sittliche Zucht.

Zusammenfassung.

Das beigebrachte Material berechtigt dazu, das *myali* durch folgende Allgemeinsätze zu charakterisieren.

1. Die Mädchenweihen der *Atxuabo* verlaufen in fünf großen Tänze-
gruppen, die sich zeitlich und inhaltlich an die großen Ereignisse im Leben
des Mädchens anlehnen: Erste Menstruation, Heirat, Schwangerschaft und
erste Entbindung.

2. Hauptziel der Zeremonien ist die Erwerbung eines gewissen Etwas,
das der geschlechtlichen Betätigung erst die richtige Kraft verleiht, die Kraft,
die dem Stamm den gesunden, kräftigen Nachwuchs sichert. Hat ein Mädchen
erwiesen, daß es diese Kraft besitzt, d. h. hat es nach den Zeremonien am
eigenen ehelichen Herd ein Kind gezeugt und geboren, so rückt es in die
Altersklasse der „Großen“ auf. (Nebenziel.)

3. Die Mittel, durch welche diese Kraft erworben wird, sind: Betanzung,
Belehrung und Beschneidung. Belehrung und Beschneidung sind bloß Neben-
mittel; sie dienen der Überleitung dieser Kraft auf die Mädchen.

Das Hauptmittel aber ist der Tanz, die Betanzung. Mit ihr sind alle
Teile der Zeremonien ausgefüllt. Der Tanz wird ausgeführt, um die Kraft in
die Mädchen überzuleiten. Er wird aber auch ausgeführt, um diese Kraft zu
schaffen, sie bereitzustellen, um sie zu ertanzen.

„Vom Mädchen zur Frau“ betiteln sich manche Werke der modernen
Aufklärungsliteratur, die dann physiologische Tatsachen und psychische Um-
stellungen der Frau in dieser Zeit behandeln.

Aber in zwei wesentlichen Punkten unterscheidet sich das *myali* von
dieser Aufklärungsliteratur. Hier legt die Einzelperson das Ergebnis des Einzel-
denkens vor, mehr oder weniger orientiert an der Wissenschaft der Umwelt;
dort aber gibt der Stamm die Stammeserfahrung von Jahrhunderten, verdichtet
zur Stammessitte. Hier wird sexuelle Belehrung zuteil; dort aber soll auch
sexuelle Kraft erworben werden, die sich auswirken muß zu ihrem naturgemäßen
Endziel: dem gesunden, kräftigen Kind.

Also nicht „Vom Mädchen zur Frau“, sondern „Vom Mädchen zur
Mutter mit dem Kind an der Brust“. Das ist die tiefste Bedeutung des
myali, der Initiationszeremonien der Mädchen bei den *Atxuabo*.

Die dargelegten Mädchenweihen unterscheiden sich merkwürdig von
Initiationszeremonien, wie sie von anderen Völkern — etwa Ozeaniens,
Australiens und Westafrikas — berichtet werden. Die hervorstechendsten Züge,
durch die diese *Atxuabo*-Mädcheninitiation sich gegen die Zeremonien anderer
Völker abhebt, sind folgende:

In den Mädchenweihen der *Atxuabo* suchen die Frauen keine Ver-
bindung mit den Seelen¹. Das ist auffallend; denn der Stamm besitzt
heute ausgeprägten Seelenglauben.

¹ Daß *evdaga*, *musaya* und *nipada* mit den Geistern in Verbindung gebracht werden,
ist nicht wahrscheinlich. Wenn mein Gewährsmann von diesen Tänzegruppen sprach, redete er

Opfer fehlen diesen Zeremonien. Das Haarschneiden und die Beschneidung werden nicht als Opfer angesehen. Mahlzeiten finden innerhalb der Zeremonien nicht statt. Wo sie am Schlusse einiger Tänzekomplexe auftreten, sind es keine Opfermahlzeiten, sondern Stärkung nach getaner Arbeit oder Festesfreude.

Tötungs- und Wiedergeburtssitten sind in diesen Zeremonien nicht vorhanden. Die Absonderung kann nicht in diesem Sinn betrachtet werden. Ihr Grundgedanke ist der, daß die Frauen eine freundliche Kraft auf die Mädchen übertragen wollen. Die Gegenwart der Männer aber ist dieser Tätigkeit schädlich; darum sondern sich die Frauen von den Männern ab.

Tänze sind kein Geisterkult, auch Maskentänze nicht. Es sind Tätigkeiten, die auf magische Weise einen bestimmten Zweck erreichen sollen: die Erwerbung des gewissen Etwas, das der sexuellen Funktion die vom Stamm gewünschte Kraft verleiht. — Vom „Betanzen“ und „Betanzwerden“ ist auch die gebräuchlichste Benennung hergenommen nicht allein für die Mädchenzeremonien, sondern auch für die Knabenweihen.

Auch die Beschneidung ist im Sinne der Magie zu deuten. Sie ist diejenige Handlung, welche die ertanzte *guru za niku* in die Initianten einleitet. Körperliche Zweckmäßigkeit aber kommt bei der Beschneidung — wenn überhaupt — erst als sekundäres Moment in Frage. Das „Was und Wie“ der Beschneidung scheint daher gleichgültig zu sein. — Ob diese magische Deutung der Beschneidung nicht auch auf andere Formen der Beschneidung angewendet werden kann? Ob sie für manche Formen nicht die einzig richtige Deutung ist?

Somit ergibt sich der Gesamteindruck der dargelegten Zeremonien. Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den *Aixuabo* können keineswegs manistisch oder totemistisch gedeutet werden. Sie stellen vielmehr eine neue Form der Initiationszeremonien dar, die man präanimistisch-magisch nennen mag. Präanimistisch: weil diese Form in ihrem Grundcharakter von Seelen- und Geisterglaube unberührt geblieben ist; magisch: weil hier bestimmte Handlungen bestimmte Ziele erreichen sollen, die sie naturgemäß nicht erreichen können. Solche Handlungen sind: Belehren, Beschneiden, Betanzen. Solche Ziele sind: Erwerbung sexuellen Wissens in der vom Stamm gewollten Weise und Übergang in eine andere Altersklasse als Nebenziele. Das Hauptziel aber ist die Erwerbung eines gewissen Etwas, das

auch nur von „Betanzen“ und „Betanzwerden“. Es ist anzunehmen, daß es sich auch hier um sexuelle Belehrung handelt, wie im *myfu* überhaupt. Diese Ansicht findet eine starke Stütze in den Namen, die man den beiden letzten Gruppen gibt: *musoya* (eine bestimmte Kürbisart) und *nipada* (zweizinkiges Gabelholz), zwei Worte, die in der Bildersprache „Weib“ bedeuten. — Die unter *myambo*, Nr. 1, erwähnten „Geister“ aber mitsamt den dort genannten „Opfern“ nehmen nur Bezug auf bestimmte Gebräuche (ebenfalls *mukato* [„Opfer“] genannt); durch die das neugeborene Kind vor dem schädlichen Einfluß böser Geister bewahrt werden soll. Im Dienste dieser oder anderer Geister steht der *myali* nicht. Trotzdem ist diese Erwähnung der Geister sehr bemerkenswert; denn es ist das einzige Mal, daß wir von „Geistern“ gesprochen wurde, wenn vom *myali* die Rede war. Ob wir in diesem, jedenfalls sehr vereinzelt gebliebenen Auftreten der „Geister“ vielleicht ein Zugeständnis entdecken dürfen? Das Zugeständnis — die beginnende Anpassung etwa einer älteren Religionsform an eine später überkommene?

der sexuellen Funktion erst die richtige Kraft verleiht, die Kraft, die dem Stamm den gesunden, kräftigen Nachwuchs sichert.

* * *

Die Auffindung dieser neuen Form von Initiationszeremonien bringt auch vielleicht die Frage nach der Grundidee der Zeremonien überhaupt der Lösung näher, und zwar im Sinne folgender Gedankenreihe:

1. Es gibt unter den Initiationszeremonien Typen, die sich durch ausgeprägten Gesamtcharakter von einander unterscheiden.

2. Unter diesen Typen ist der totemistisch-manistische nicht der primitivste; der präanimistisch-magische ist jedenfalls primitiver¹.

3. Welche andere Typen es noch gibt, die vielleicht noch primitiver sind, das zu ergründen, ist Sache der Forschung. Wer aber das Grundproblem der Initiation lösen will, die Frage nach der Grundidee, der wird diese Typen aufstellen und dann untersuchen müssen, wieviel von den primitivsten Gedanken in höhere Initiationsformen übernommen worden ist und was eine kulturell anders geartete Umwelt an neuen Ideen beige-steuert hat.

Diese Aufgabe zu lösen, geht über das Ziel der vorliegenden Arbeit hinaus. Hier genügt es, die neue Form der Initiationszeremonien vorgelegt und dadurch einen Weg gezeigt zu haben, der die Frage nach dem Grundproblem der Initiation wahrscheinlich lösen wird.



¹ Es braucht nicht bewiesen werden, daß bei solcher Stellungnahme zum Problem die Mädchenzeremonien nicht ausgeschlossen werden können. Sie sind eben auch vollberechtigte Initiationszeremonien; sie anzuschließen, heißt auf Vollständigkeit verzichten. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß gerade die Frauenzeremonien die primitivsten Formen der Zeremonien sind. Dafür sprechen der konservative Sinn der Frau sowie die Tatsache, daß sie vielfach vom Opfer und vom Geisterkult ganz ausgeschlossen ist. Wer die anfänglichste Idee der Initiationszeremonien suchen will, wird an den Frauenzeremonien nicht achtlos vorbeigehen dürfen.

Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes.

I^o Le groupe arawak pré-andin.

Par P. RIVET et le P. C. TASTEVIN.

(Fin.)

Appendice.

Pendant l'impression de ce travail, j'ai reçu de mon collaborateur, le Père C. TASTEVIN, un vocabulaire de la langue des Kušiti-neri ou Kušči-neri (Indiens-petits-oiseaux). Ce vocabulaire a été recueilli de la bouche d'un Indien Kušiti, du nom d'Alejandro, qui avait quitté sa tribu à l'âge de 20 ans, était passé du bassin du Purús à l'Envirá, affluent du Juruá, et s'était marié avec une indienne Kuniba du Mapuá. La tribu de cette indienne vivait au Mapuá, à l'Igarapé do P^e Constantino et en face de Yainú, sur le Juruá¹.

Les Kušči-neri (appelés jusqu'ici Kujigeneri) vivent sur le Curumahá, en amont des Kanamari et en aval des Espinó, et probablement aussi sur le Cujar².

Au dire d'Alejandro, il y avait autrefois des Kuniba sur le Tucuman, affluent de droite du bas Tarauaca, mais ils ont été exterminés par les Blancs, en représaille du meurtre d'un individu, qui avait capturé le fils de leur *tušarwa*. Deux autres groupes de Kuniba vivaient l'un aux sources du Purús et l'autre sur les rives d'un fleuve plein de pierres, au sud de ces sources. Ce fleuve ne peut être que le Tacuatimanu, appelé aussi río de las Piedras, sur le cours inférieur duquel habitent les Manite-neri, tribu arawak du même groupe³. Le renseignement fourni par Alejandro établit ainsi la liaison géographique entre les différentes fractions de cet important groupe linguistique.

Les tribus, qu'Alejandro connaît, portent les noms suivants dans sa langue:

Les Čau-neri (sauvages), les Kačiči-neri, de la bouche de l'Acre (anthropophages), les Menukuri-neri (sauvages), les Kullu-neri, qui parlent comme les Nawa (tribu pano), les Manti-neri⁴, les Yuperi-neri [= Indiens-yapo⁵], qui seraient identiques aux Kašinawa (tribu pano).

La parenté du Kušiči avec les langues que nous avons étudiées dans ce mémoire, notamment avec le Piro et le Kuniba, est si évidente, que je juge inutile d'y insister. Je me contenterai d'attirer l'attention sur la forme *i-ki-wakörö*, il est sans nom, qui donne un exemple du préfixe de négation *i-*, et de la particule *ka* (en l'espèce *ki*), qui sert à faire des phrases nominales dans un grand nombre de dialectes arawak et en particulier dans celles du sous-groupe pré-andin.

¹ RIVET et TASTEVIN, Les tribus indiennes, etc., *op. cit.*, p. 463.

² Ibidem, p. 462.

³ Ibidem, p. 465.

⁴ Sans doute les Manite-neri (= Indiens-cerfs).

⁵ Yapo = Cassicus.

En terminant, je signalerai que W. C. FARABEE vient de publier un important mémoire¹, qui contient notamment des documents sur les dialectes Macheyenga, Kampa et Piro. A côté de ces dialectes, le savant américain place le Mashco, Moeno ou Sirineiri, parlé par une petite tribu, qui habite au sud du Manu, entre le Sutlija et le haut Madre de Dios, dont il donne un vocabulaire de 46 mots recueilli par M. BALDOMERO RODRIGUEZ. C'est le premier document publié sur cette langue, que l'on classait, sur la foi des voyageurs, à côté du Kampa². En réalité, l'examen du petit vocabulaire publié par FARABEE ne confirme pas ce rapprochement. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le Mashco appartient vraisemblablement à la famille linguistique arawak, ainsi que le démontrent les similitudes suivantes, mais pour déterminer ses affinités exactes, il faut attendre des documents plus importants.

Vocabulaire comparé Mashco-Arawak³.

ananas	<i>ihina</i>	<i>anna, hanna</i> (A ₁), <i>hana</i> (A ₂), <i>hána</i> (A ₃), <i>huana</i> (A ₁)
coupe	<i>čiro-mopa; čero-kutho</i> = pot	<i>táru</i> = marmite (A ₁₀), <i>tsurro</i> = pot à kaširi (A ₈), <i>tóero</i> = marmite (A ₉), <i>ičro-ti, yóro-ti</i> = marmite (A ₁₄), <i>šěle-he</i> = marmite (A ₇)
frère	<i>yeyi</i>	<i>yeye</i> (A ₁), <i>yeyō</i> = frère, <i>šěši, yehyi</i> = homme (A ₈), <i>yeyé</i> = compagnon (A ₁₆), <i>yēi-ki, iye</i> (A ₁), <i>yehyi</i> = homme (A ₂), <i>xexu</i> = homme (A ₂₄)
lézard	<i>due</i>	<i>dohi, zohi, zōhú</i> (A ₄₃)
mauvais	<i>ya-kulu-eni</i>	<i>kōlo-sihi</i> (A ₂₃)
oiseau poweel	<i>kwelye</i>	<i>ghoery</i> = Gallinula plombea (A ₂₄), <i>ōōtō</i> = Gallinula plombea (A ₂₈), <i>kuiri</i> = perruche (A ₄₃), <i>hueri</i> = mot-mot (A ₃₀)
oncle	<i>kokoā</i>	<i>koko</i> (A ₂₉), <i>ghughu</i> (A ₂₄), <i>kuku</i> (A ₁), <i>kuku</i> = beau-père (A ₂₃), <i>koko</i> = beau-père (A ₁), <i>kuku, kuku-ré</i> (A ₁₈), <i>kukū</i> = beau-père (A ₂₇), <i>koko-reixi</i> = oncle, <i>koko-re</i> = père (A ₁₁), <i>kuko, ne-kuko</i> (A ₄), <i>ni-kiko</i> (A ₂), <i>ma-kika</i> (A ₂), <i>kōko</i> = tante, <i>no-kāka</i> = beau-père, <i>nu-kāka</i> (A ₁₄), <i>kāka</i> (A ₆), <i>kaka</i> (A ₄₈), <i>ghooko</i> (A ₁₀), <i>ghuk</i> (A ₂₃), <i>ghoxhoi</i> (A ₂₀)
pécarl (<i>Dicotyles torquatus</i>)	<i>ote</i>	<i>hode</i> = Bisamtschwein (A ₄₈), <i>uētsi</i> = Dicotyles torquatus (A ₇), <i>autū</i> = Dicotyles torquatus (A ₁)
serpent	<i>embi</i>	<i>api, épi-tsi</i> (A ₂), <i>āpi</i> (A ₁₀ -A ₁₁), <i>āpi, āpi</i> = jararaca (A ₄), <i>aapi</i> (A ₃₀), <i>api-ina</i> = jararaca-mirim (A ₂₁), <i>opū</i> = sucuryu (A ₂₁), <i>ypi-zy</i> = Lachesis mutus (A ₂₃), <i>ebū-učū</i> = serpent, <i>epū-esy</i> = Lachesis mutus (A ₂₇), <i>ypig-zy</i> = jararaca (A ₂₀)
singe	<i>čure</i>	<i>i-čeré</i> = alouate noir (A ₂), <i>šere</i> = alouate noir, <i>šira</i> = Ateles paniscus (A ₂), <i>mo-sera</i> = alouate rouge, <i>o-čira</i> = alouate noir (A ₂₃), <i>m-tira</i> = Ateles paniscus (A ₂₃), <i>m-čira</i> = Ateles niger (A ₂), <i>m-tira</i> = Ateles paniscus (A ₂₈), <i>ma-čira</i> = Ateles paniscus (A ₂₄)

¹ FARABEE (W. C.), Indian tribes of eastern Peru. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Cambridge, t. X, 1922.

² RIVET et TASTEVIN, Les tribus indiennes, etc., *op. cit.*, p. 455.

³ Pour les abréviations employées pour désigner les divers dialectes arawak, cf. CRÉQUI-MONTFORT (G. DE) et RIVET (P.), La famille linguistique takana. Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouv. série, t. XIV, 1922, p. 155. Au tableau qui figure dans ce travail, il y a lieu d'ajouter A₄₈, qui correspond au Kušiči.

tapfi	siema	šema, siema, xiemá, xiema, čiema (A ₁), hyema (A ₃₃), hyema, šema (A ₁₀), čemá (A ₁₁), ľama (A ₁₁), héma (A ₉ -A ₁₀ -A ₁₁ -A ₁₂ -A ₁₃), héma (A ₁₁), zema, zama (A ₃₇), sehima (A ₁₁), zéma (A ₂₂), achima (A ₂₀), xama (A ₁₀), žma (A ₉ -A ₁₀), ema (A ₁₀), ghema (A ₂), tsama (A ₁₃), téma (A ₁₄), čama, kiama, kiamá (A ₁₆), kima-lo (A ₁), kéma, kemma, kema (A ₁₁), gama (A ₃₁), kamá (A ₃₆), kamá (A ₃₂), kamma (A ₁₈), tème (A ₁₇ -A ₄₁ -A ₃₀), samo (A ₃₁), i-somo (A ₃₀), sumo (A ₂), sóhmo, sumu (A ₃), šamu (A ₁), azama = <i>Cervus paludosus</i> (A ₁₅), emá (A ₃₂).
-------	-------	---

Le mot *apati*, banane, paraît correspondre à *abati*, maïs, en Tupi-Guarani.

Deux mots sont empruntés au Tuyoneiri: *ne*, soleil, qui est le même dans les deux langues, *yem-bape-ta*, manger, qui correspond à *bāpē* en Tuyoneiri.

Vocabulaire des Kušiti-neri¹.

abattre <i>nó-káiyewa</i>	arbre manaká (<i>Euterpe oleracea</i>) <i>yúšikól(r)ó</i>
abri en feuillage ouvert à tous les vents (<i>ayupa</i>) <i>wópyi</i>	arbre à caoutchouc <i>kondó(e) mō(ó)na</i> laurier <i>yikiriyl</i>
agouti <i>peširi</i>	sorbier <i>lató</i>
ai <i>yaa</i>	arc <i>kaširitoa</i>
aigre <i>kačutó</i>	arc-en-ciel <i>kšó</i>
aiguille <i>sápó</i>	argile <i>kašpa</i> , <i>kayšpa</i> [cf. terre]
aïlle <i>i-méhi</i>	s'arrêter <i>nótóga</i>
aïsselle <i>i-kiepó</i>	s'asseoir :
aller :	assieds-toi ! <i>tóput(r)a-tewa</i>
je vais avec V. V. <i>ne ata páno</i>	être assis :
je vais avec toi <i>apakapunó</i>	il est assis <i>teputata</i>
j'y vais aussi <i>etkuya wane-yanó</i> , <i>etkuya yanó</i>	atteindre <i>nankanakaló</i>
où vas-tu ? <i>inuakl pi anó</i>	aujourd'hui <i>tye óóne</i> , <i>tye</i>
s'en aller :	aussi :
allez-vous-en ! <i>pi-atséwa</i>	j'y vais aussi <i>etkuya wane-yanó</i> , <i>etkuya yanó</i>
allumer <i>páwa-téwa</i>	avec :
âme <i>samentyó</i>	je vais avec toi <i>apakapunó</i>
amer <i>kapsátó</i>	je vais avec V. V. <i>ne ata páno</i>
ami <i>ne-lawarine</i>	se baigner <i>nó-kawéwa</i>
ananas <i>hána</i>	bambou <i>watá</i>
appeler <i>wapére</i>	banane <i>sápána</i>
apporter :	banane rouge <i>šitatu</i>
apporte ! <i>pa-nihyere</i>	grande banane <i>kandawa</i>
apporte-moi ! <i>pa-niyere ita-ne</i> , <i>ita-ne pa</i>	banane S. Thomé <i>kášito</i>
apprivoisé <i>nópra</i>	banane <i>haga na óputiyo</i>
araignée <i>póixana</i>	banane courte et grosse <i>mapiuitivo</i> , <i>map-</i> <i>tusirityo</i>
arbre <i>dómóna</i>	banane moyenne <i>seyupóru</i>
arbre akapu <i>kápešiši</i>	autre variété de banane <i>má-pututu</i> [= sans nombri], d'après le P. TASTEVIN
arbre masaranduba (<i>Lucuma procera</i>) <i>kat-</i> <i>sayiru</i>	autre variété de banane <i>káčikuruáwa</i>
arbre umbauba <i>yákóřó</i>	barbe <i>nu-šepu</i>
arbre samunira <i>uséńó</i>	

¹ Les lettres ou syllabes entre parenthèses signifient que le son entendu est intermédiaire entre la lettre ou la syllabe qui précède et la lettre ou la syllabe mise entre parenthèses. Ainsi la notation *iš(y)š yjoróš y(y)yu*, cuisiner, signifie que le son entendu est intermédiaire entre *išiš nōšayu* et *iyiyoróšayu*; de même, la notation *kámóš(ó)u*, tourmi *kupi*, signifie que la prononciation de ce mot est intermédiaire entre *kámóto* et *kámóru*.

se battre *yawátôl(r)e*
beau *kiêlôlô*
belle femme *kiôletá sityo*
bel homme *kiôletá sôsi*
belle journée *kiôre úôma(e)ri*
beau nom *kiôrô iwakôrô*
beaucoup *ityôline*
je veux beaucoup *na-tikôlô ityolerô*
il pleure beaucoup *êiaata*
il ne pleure pas beaucoup *i-tiaata*
beau-frère *no-megrayiri, no-meganaçirô, na-beau-père ne-hemaçiri(ô)* [nerô]
belle-mère *ne-hemaçiro*
belle-sœur *no-megrayiro, no-meganaçiro*
biceps *i-kano* [cf. bras]
bien:
il se porte bien *kiôtiati*
blanc *kratarô*
terre blanche *krata isparô*
blanc (subs.) *payôri*
blesser *iyurutande*
blessure *itsôlô*
bleu *puetôlô*
boire *nô-ratkarii*
bois sec *ipunaçôri*
bon:
bonnes (gens) *kiôrôra*
c'est bon pour nommer *kôrô aware*
boucan (installation pour boucaner) *ûlupis(y)e*
boucaner *tututewata*
boucané (poisson) *(šima) ûlata*
bouche *nu-nama*
bouillon, jus *trâ, ûlâ*
bracelet *emionota*
bracelet de biceps *êskokande*
bracelet de jarret *kehemtyô*
branche *ipôlô*
bras *nu-kanu*
brouet (mingau) *kuyâ*
bru *nu-mekanôndô*
brûler *taxhána*
cadavre *pirira*
calebasse *yamarû pâhá*
canne à sucre *puçuksi(ô)ri*
canot *kánawa*
caoutchouc *kondô*
cará (*Dioscorea*) *mákana*
carapatô (*Ixodes*) *kupôl(r)i* [ô accentué]
carbet *pantyi*
caresser *kemeyô(e)lô*
cassave *komtri*
causer:
cause! *tukanô eniwa*
ceri *ksôterô*
champignon *kaçipô*

chanter *šikáruata* [cf. danser]
chapeau *sahi*
chasser *niaryewa*
chataigne *ianay(s)i*
chaud *emetô*
cheveux *nu-šiwé-sa*
chien:
queue de chien *kewé nsi*
ciel *tenu*
cigale *šityôlô*
citron *kaçôl(r)o*
Cælogenys paca, káyatô
grand coléoptère *yayiri*
comment:
comment se porte ton père? *ipîô kariê patô*
corde *indako*
coton *wapô, wapêh*
couché:
il est couché *re-kôrô(l)ha*
coude *esoyi*
coudre *kolsiêwa*
couguar *tâwawa*
couper *nôstaga* [ô accentué]
courant, eau courante *ickoarô*
courage (girimu) *sória*
courir *nâ-sôka*
couronne de plumes *sahi-etôpô* [cf. chapeau]
court *mûwôkatô*
cousin *nu-mekanaçiri*
cousine *nu-mekanaçiro*
couteau *kuçiru*
crabe *yotôlô(u)*
cracher *ne-škaatewa*
craie *i-šicô* [cf. tête]
crapauds:
kururu (*Bufo Agua*) *tûrnyôre(ô)*
boa boa *pôwenô*
bakururû *môkûri*
autre espèce de crapaud *wâwâ*
crevette *êkô(t)i*
crier *sapô:ôwatewa, saperewata*
crocodile *kšituyôlô*
jacarétinga (*Crocodilus albus*) *mâpuçônato*
[ô accentué]
cuati (*Nasua social'is*) *kapsi*
cuellir *(šy)š(y)orôš(y)ayu* [cf. saisir]
cuisiner, cuire *ne-ûratewaa*
cuisse *nu-tôpari*
cuvette *imatô*
danser:
ils sont à danser *šikatuata* [cf. chanter]
dauphin rouge *pesôlô*
dauphin noir *ksáyiyo*
être debout:
il est debout *tenuata*

déchirer *séskákôre*
 demain *ečikawa*
 dent *nô-ihé*
 descendre *sérpiyewa*
Dicotyles torquatus, *meriti*
Dicotyles labiatus, *iaš*
 dieu *šôta* [δ accentué], *tsaš*
 donner:
 donne-moi! *pe-neš(y)e-no*
 dormir *re-môka*
 allons dormir! *ne-misé-wa*
 doux (mango) *i-kumštsôrô* [= non-sauvage]
 eau *une*
 je veux de l'eau *une na-hôno*
 eau courante *ičkoarô* [cf. courant]
 eau dormante (remanso) *ituluš*
 eau de pluie *hina ha*
 eau de fleuve *wena ha*
 eau-de-vie *kûya*
 éclair *tautata*
 éclairer *yutspiyeri*
 écume *isuti*
 écurie *yupitiri*
 emporter:
 emporte pour toi! *pa-nihyere pikya-ne* [cf. apporter]
 enterrer *kanapatande*
 épaule *i-txana* [cf. omoplate]
 épine *kauširi*
 épouse *na-hânendo*
 mon épouse *na-hanendu*
 éteindre *nô-wayéri* [δ accentué]
 étoffe *mgaciři* [cf. habits]
 étoile *katâiri*, *katâhiri*
 être:
 ils sont *yatôkana*
 éveillé:
 je suis éveillé *ne-yukatka*
 Il est éveillé *re-yukatka*
 éventail *épônopi*
 exprimer, presser *kâtsutôš*
 fâché *akano wata*
 faible *môčkutô*
 faim:
 j'ai faim *na-čičkan*
 farine (couac) *i-pani*
 femme *setyo*
 fendre *ne-timatewa*, *ne-yematewa*
 feu *titi*
 feuille *i-séta* [kaa] *kiene*
 feuille-fétiche qui attire le pirarucu (pirarucu)
 fil *wapôntsa* [δ accentué], *wapôštsa*
 filer *sâyôritewa*
 fille (opposée à garçon) *mtéro*
 fille *no-šityo* [cf. femme]

fil *no-tôri* [δ accentué] -
 finir:
 finis! achève! *pe-nikatêš*
 c'est fini *nikawanatôka*
 flèche *kaširi*
 fleur *iawô*
 flirter *nâpukôšôu*
 flirteur *ksewananeš*
 flûte:
 jouer de la flûte *rašpukôš sepočkutu*
 fourmiller *yutôritya* [δ accentué]
 fort *ičkole*
 fourmi *tarakua kâtsutôš*
 fourmi *kupî kâmbôlo(ru)*
 fourmi *tukandeira mânahi*
 fourmi *sauba kaciři*
 frère (quand c'est le frère qui parle) *yeyô*
 frère (quand c'est la sœur qui parle) *yewakôri*
 froid *kâčikôšôš*
 froidure *hanâtô* [cf. vent]
 fruit *čowayi*
 quel fruit est-ce? *kôrinôš čowayi*
 fruit *maniši manti*
 fumer *montila*
 fuseau *sâyôři kayô*
 garçon *mtére*
 garder *pôhônâ dayeri*
 garder des œufs *tonaš(y)i pôhônang dayeri*
 gendre *nu-mekanerô*
 genou *i-soyi* [cf. coude]
 gens *yeneli(š)*
 gibier *kainde*
 grain de collier *tôwôšô* [premier δ accentué]
 grasse *hyire, šire* [cf. hulle]
 grand *tsôřira, tsôš*
 gras, gros *tsôři*
 gronder *ianôhâři*
 guérir *račput(k)ôš*
 guérisseur *kâonti* [cf. sorcier, devin]
 habits *mgaciři* [cf. étoffe]
 hache *hepti*
 hamac de coton *čeči*
 hamac de tukum *tsuka*
 haut *tende*
 herbe *kšana*
 hler *teyira one*
 homme *šeši, yehyi*
 huile *širô* [cf. grasse]
 hulte petite et grosse *kanupa*
 hulte fine et grande *sututa*
 ici *gwi*
 je viens ici *nena ne ana pa*
 viens ici! *panačewa*
 idiole:
 mon idiome *n-tokane*

idiome kuniba *yenetô tukane* [=idiome des gens]

idiome d'autre tribu *tawari tukane*

idiome des Blancs *payôri tukane*

parlons kuniba! *utukane watewa*

iguane *makutawatu*

yakuruaru *yitô, sito*

yakuruši *yakârekurûa*

ivre *rêmeta*

jaguar *manukôrô, yânukôrô*

Felis pardalis, yônâ(r)ô

jambe *nu-ksihe*

jaune;

terre jaune *kašpa puatubô*

jeune (masc.) *makôrôh(s)i*

jeune (fém.) *makoroši*

jouer de la flûte. *rašpukôbô sepôkutu*

jour ôi

belle journée *kiôre dôme(a)ri*

jupe *tômkarô*

jus du manioc amer (tukupi) *kaçuare*

là *tôka* [ô accentué]

laid *ektôbô*

laid nom *ektô iwaka tôbô*

lait *iksô*

lamentin *aika*

lance *wâta*

langue *nu-ne*

laver *nô širiyeri*

lentement (*iyôreko* [ô accentué])

lézard *teyû hyipiru, šipiru*

lézard tamakware *tôkôtôko*

lézard osga *kûôbra*

loin *waš(y)ôra*

long *uwêkarô*

lui *teš(y)ôra*

lune *kserô*

mâcher *nikôrô*

machete *maçeto*

maigre *pomenûbô*

main *nô-miu*

maintenant *čawakôni*

maïs *šihî*

maison *panti*

mal;

il a mal au ventre *kačin satôbô*

il a mal à la tête *kačin hiutô, kačin yiutô*

malade:

il est malade *kačin iatôbô*

je suis très malade *kačin tei na tôkana*

manger *unišewa*

je suis mangeant *nikâ-nata*

tu es mangeant *p-nika-nata*

il est mangeant *tôšira nika-nata*

elle est mangeant *tošira nika-nata*

nous sommes mangeant *wikya nika-nata*

vous êtes mangeant *pikya nika-nata*

ils sont mangeant *nikâtyâ nika-nata*

j'ai déjà mangé *ita nika-tka*

tu as déjà mangé *pô-nika-tkeê*

il a déjà mangé *warô-nika-tka, nika-tka-warô*

nous avons déjà mangé *wikya nika-tka*

ils ont déjà mangé *nika-tka-na*

tu as tout mangé *pe-nika-čewa ityotine*

je mangerai *inačiwani-ita*

tu mangeras *nikôwičaku, pitya nika-čaku*

il mangera *inačiwanu, inaciwate, inaciwalle*

mange! *pe-niš(y)ewa*

manioc *kândô*

maniva *čâpô*

manioc doux *šimeka, himeka*

manioc mouillé *išpa*

manquer, ne pas atteindre *nô-mačakôbô*

marcher *ni-ana*

mari *na-hândriô*

épée-massue à deux tranchants *ahârô*

mélange:

sans mélange *mauate*

melon d'eau *pučuatu*

mentir *yûkuičanu* [cf. tromper]

mention *nu-pkuta*

mère *nâto*

ma mère *nato*

miroir *âniapi*

moi *ita*

monter *r-atskuta*

mordre (en parlant d'un chien) *kewe ačka-*

tânde

mordre (en parlant d'un cancer de l'estomac)

r-ačkutita

mort, défunt *repônana-tka*

mouche *šišôbô*

mouche pium (*Simulium*) *ačigata*

mouche marulm *yâšôra*

mouche luisante *pôto*

se moucher *nesurûa*

mouiller *reaka*

mouillé *kâtôkarô*

mourir:

il est mort *re-punana-tka*

il n'est pas mort *erô-pôna*

il va mourir *etô-pônawa*

moustique *alu*

nager *na-nuâta*

nègre *kšayirô*

neveu *bâriklêri*

nez *nu-širi*

nièce *bâriklero*

noir *kšayirô*

nom *inere*

joli nom *kiorō iwakōrō*
 vilain nom *ektō iwaka tōlō*
 quel est ton nom? *kōri iwakiē*
 mon nom est A. *waere iwakan A.*
 il est sans nom *i-ki-iwakōrō*
 nons *witya*
 nuage *himko*
 nuit *oyēōnō*
 la nuit tombe *mupīāa tōkari*
 ocre, terre d'ombre *kašpa pulētō* [= terre bleue]
 œil *nō-īde*
 oiseau:
 petits oiseaux *kušiči, kušiti*
 caracaras noir (*Milvago*) *šišindo*
Cathartes fœtens, *māyōri*
 épervier *pakēa* [cf. *akawan*]
 makukawa (*Tetrao major*) *makukawa*
 zizette (grande) *pāti*
 nigrette (petite) *katse panapi*
Myiarchus cinerascens *hūmāletu*
Myiarchus cinerascens *hūmāletu*
 anā (*Crotophaga* *anū*) *mūyī*
 yuriti (*Columba*) *kamāa* [cf. *perārix*]
 bakuran de plige *pōlo*
 bakuran de nuit *pōto*
 colibri *steyō-ō*
 cigana, aturia *čawo*
 arasari (*Pterozlossus Aracari*) *yau-ō*
 bilondelle *soŋu*
 urubutinga *ka:ata:arō'i*
 grand perroquet *āpōru*
 petit perroquet *wāzaro* [cf. *Psittacus* *pau-*
gou]
 inambā (*Crypturus Taiaupa*) *yōto* [cf. *per-*
drix]
 inambu sororina (*Crypturus variegatus*) *sō-*
sika
 inambu violet *kašī paptyo*, *sisorosoro*
 sarakura (*Gallinula plombea*) *ōōlō* [premier
 ō accentué]
 akawan (*Falco cachinans*) *pakēa* [cf. épervier]
 tesourina *yuwō(ō)pō(ō)tō(ō)*
 mutum (*Crax*) *yeka*
 perroquet curica (*Psittacus aestivus*) *pawōru*
 urutawi *pamaš(yi)*
 tuyuyu (*Mycteria americana*) *seruprimātu*
 mutum pluri (*Crax globulosa*) *klurō*
 kauré (rapace crépusculaire) *škitrō*
 bentevi *čipiriri*
 soko (*Ardea brasiliensis*) *kayūanpuātō*
 sokoi (*Ardea Cocoi*) *natsawałō*
 snindara (*Caprimulgus megalurus*) *wāpra*
 tangarā *šeyōna*
 pipira *seipii*
 perruche *sēdehi*

arara rouge *pūlela*
 arara bleu *pūtā*
 mouette *pē(i)ā*
 urū (*Odontophorus guyanensis*) *kolo*
 jabirū (*Ciconia mycteria*) *saimeyirō*
 colombe *pōtkoko*
 yapihl (*Oriolus*) *čawaska*
 yapo (*Cassicus*) *yupōri, yupri*
 kuyubi (*Penelope cumanensis*) *kandri*
 agami (*Psophia crepitans*) *ikiki*
 toucan (*Ramphastos discolor*) *šikāne*
 canard *opši*
 huanana (*Anas monogama*) *drałō*
 poule *atyāuripa*
 putiri (petite macreuse) *āxkapa*
 yukiri (petit paon) *sōlō*
 omoplate *itxana* [cf. *cpaule*]
 oncle *koko*
 ongle *nu-sewata*
 oreille *nō-hepi*
 organe génital ♂ *išōme*
 organe génital ♀ *šti*
 où:
 où vas-tu? *inuakl pl ānō*
 où est ton père? *inuakl patō*
 à viens-tu? *inua keupōnia, inuakē pōnia*
 palmier asahi (*Euterpe dieracea*) *speri*
 palmier mūli (*Mauritia flexuosa*) *hyinde*
 palmier patawa (*Oenocarpus batuaa*) *šititi*
 palmier bakawa (*Oenocarpus bacaba*) *kayī*
 palmier pupūna (*Callicoma speciosa*) *kūlō*
 palmier kararā *sōlle*
 palmier pašūbiña *upālshi*
 palmier pašūba (*Arctea exorhina*) *čileto*
 palmier urukuri (*Attalea excelsa*) *hsami*
 palmier ubi (*Geonoma*) *kapatōh(yet)*
 palmier yarina *kiawe*
 palmier yasi *atipuyōrō*
 palmier marayā (*Bactris maraja*) *kundeyi*
 panier *koyūū*
 petit panier à couture (pakarā) *pōtō*
 panier fait d'une feuille de palmier (pera) *šwate*
 pantalon *ičōrahye* [ō accentué]
 papayer *kāpaju*
 papillon *katātō*
 parent *nu-mule*
 paresseux:
 vous êtes paresseux *mersot(r)aye*
 parler:
 parlons *kūniba!* *utukane walewa*
 partir:
 ils sont partis *tekata yatōkana*
 patate douce *hipate, šipate*

peau *šima*
 pêche *kačana kuširu*
 pêcher *ndömanawa*
 peigne *möširi*
 père *päze*
 mon père *ne-rö*
 où est ton père? *inuaki patö*
 comment va ton père? *ipil kariš patö*
 petit *mte,ö*
 peu:
 je veux peu *natiköto*
 peur:
 j'ai peur *ne-pikana*
 pied *no-šiti*
 pierre *sö:öhi(e)*
 piment *kömörö*
 plante *mikuakaa (D. delphydis) uštyö(ari)*
 čanafe
 planter *nö-tuyewa* [cf. semer]
 pleur *čiaata*
 pleurer:
 il pleure beaucoup *čiaata*
 il ne pleure pas beaucoup *i-čiaata*
 pluie *hina*
 eau de pluie *hina ha*
 poignet *imionota*
 poison *käpu-häte*
 poisson [boucané] *šima [šit-ite]*
 pirahiba (*Bagrus reticulatus*) *krátakanaru*
 dourado *krátakanaru*
 yaraki (*Pacu nigricans*) *käpiripa*
 yeyu *pöne*
 raie *päyu*
 tukunaré (*Erythrinus*) *mákanana*
 yandiá (*Platystoma spatula*) *kokšö(i)työ*
 akarä *čewö*
 akaräwasu (*Acara crassipinnis*) *tsewö*
 čachorro *ahämta*
 kandirü (*Cetopsis candiru*) *šäpi*
 kangati *kakwaröhi*
 yakundá (*Crenicichla*) *kiéporo*
 piraruku (*Sudis gigas*) *wáma*
 sarapo (anguill-) *kö, kü*
 pirabutä *epö-aharö*
 paru (*Pomacanthus Paru*) *tuparö*
 pirarära *wácamumö*
 pakamu (*Batrachus cryptocentrus*) *wákawa*
 tarihira (*Erythrinus Tareira*) *säkiyöri, sa-*
 kiéri
 tamuutá (*Cataphractus Callichthys*) *söyiri*
 arawana *máweru*
 mandihü (*Pimelodus maculatus*) *kório*
 akari (*Loricaria plecostomus*) *atiyöri*

pirapitinga *käpupöre*
 gymnote (*Gymnotus electricus*) *pötsötö*
 sardine *käpöraru* [ö accentué]
 tambaki *hämýirö*
 paku *páidö(r)ö*
 piraña *äma*
 surubim (*Platystoma*) *káyunaru*
 matrinčhao *wamuri*
 poitrine *no-siata*
 porc-épic *irištehi*
 se porter:
 comment se porte ton père? *ipil kariš patö*
 il se porte bien *kiölati*
 pour:
 apporte-moi! *pantiyere ita-ne, ita-ne pä*
 emporte pour toi! *pantiyere čikya-ne*
 près *iö-ököne*
 priser *músika*
 me promener *neanapa*
 propre *kiörewakä, pötatö*
 que:
 que veux-tu? *körim-pa-riko, körie pa-riko*
 quel:
 quel est ton nom? *köri iwakie*
 quel fruit est-ce? *körihö čowayi*
 de quelle tribu es-tu? *köri neri neri e, köri*
 neri neri pidya, köri neri neri e pidya
 queue *i-nsii*
 queue de chien *kewe nsi*
 rame *sälloapi, saluöapi*
 ramer *na-nikata*
 rapide *yambotö* [cf. vif, vite]
 remède *kšan-ha*
 résine *kolrä, kolhä*
 réveiller *ne-yuka*
 rêver *ne-pönawata* [ö accentué]
 rire *na-siaka*
 rivière *wenö*
 eau de rivière *wena ha*
 roseau à flèche *kätsötö*
 roseau mou (kanarana) *wánapo*
 roseau mou (murim) *pučkawarö*
 rôti *š(y)imörowatewa*
 rouge *šetutö*
 terre rouge *kašpa šetutö*
 ruisseau (igarapé) *lapah*
 saisir *iš(y)iš(y)oröš(y)ayu* [cf. cueillir]
 sâle *käpšötö*
 sang *šati*
 sarbacane
 sarcler *njunayewa*
 sarigue (mukura) *uštutö*
 sauter *pöpteyewa*

¹ Est inconnue.

usavage *kúmatsera* [cf. terrible]
 scarabée *putunu yawa*
 scorpion *ékuru*
 sec *ripóriha*
 sécher *pápiriri*
 sein *tu-tánō*
 semer *nō-tayewa* [cf. planter]
 sépulture *yumōlēci*
 serpent *imōna*
 singes:
 guariba (*Mycetes*) *kina*
 wayapōsa (*Callithrix cuprea et discolor*) *kwaá*
 wayapōsa (grande espèce) *kwaundi*
 parauaku *kátsanarō*
 Yā (*Nyctipithecus felinus*) *meyamōrō*
 kayarāra (*Cebus gracilis*) *kietō*
 macaco do chelro *pōseri*
 ouistiti *kō(é)sōrō*
 ouistiti (très petit) *wayōrama*
 koata (*Ateles paniscus*) *mītra*
 akari (*Pithecia rubicundus*) *amāna*
 prego (*Cebus flatuellus*) *skōtō*
 singe ventru (*Lagothrix Humboldtii*) *kāmuya*
 sœur (quand c'est le frère qui parle) *yewakuru*
 sœur (quand c'est la sœur qui parle) *nepōru*
 [ō accentué]
 soleil *tōkaci*
 sortilège (karuára) *kačinotō*
 souffler *rāšookōrō*
 le vent souffle *hánate rašpokōre*
 se taire *mōlukānetō*
 tamarin *sōwa*
 tamarin (moyen) *paséwatōrō*
 tamboyr *tambúra*
 tamis *sēōi, sehōhi, seyōōi, seyōyi*
 tante *šapa*
 tapir *hyema, šema*
 tatou *kšiwana*
 tempête *kanipōari* [cf. vent]
 terre *kašpa, kayšpa* [cf. argile]
 terre blanche *krata išparō*
 terre rouge *kašpa sētutō*
 terre d'ombre *kašpa puťēlō*
 terre jaune *kašpa puatutō*
 terrible *kúmatsera* [cf. sauvage], *nō-pika* [cf. j'al peur]
 testicules *erēšha*
 tête *u-šiwē*
 il a mal à la tête *kačin hiute, kačin yiute*
 tirer à l'arc *renkande*
 tisser *sátipata*
 toi *pitya*
 emporte pour toi! *panihyere pikya-ne*

tomber *nō-šōrōkana kaiū* [premier ō accentué]
 tonnerre *tetutu etya*
 tortues:
 yurara (*Emys amazonica*) *sépōrō*
 ayasa *yáwē*
 yauti (*Testudo tabulata*) *kónuya*
 matamata (*Chelys fimbriata*) *šota*
 trakajá (*Emys Dumeriliana*) *púmamaru*
 touffu *ekiōwaka*
 tourbillon d'eau *i(ye)mōrgeata*
 tout:
 tu as tout mangé *pe-nikačewa ityotyne* [cf. beaucoup]
 traces *raštiōri* [ō nasalisé]
 travailler *kamōrīrewata*
 très:
 je suis très malade *kačin iei na-tōkana*
 tribu:
 de quelle tribu es-tu? *kōri neri neri ē, kōri neri neri pidya, kōri neri neri ē pidya*
 tromper *yūkuičanu* [cf. mentir]
 tuer *kaindetānde*
 il tue *ka indēta-ndō*
 vampre *šiu*
 veiller *petapōri* [ō accentué] [= va voir!]
 venir:
 je viens ici *nena neana pa*
 viens ici! *panačewa*
 d'où viens-tu? *inua keapōnia, inuakē pōnia*
 vent *kanipōari, hánate*
 le vent souffle *hánate rašpokōre*
 ventre *no-sate*
 il a mal au ventre *kačin satōtō*
 ver de terre *umáutō*
 ver luisant *káutso*
 viande *ehētō*
 vieux *sōti(e)*
 vieille *sōtu*
 vif *yambotō* [cf. rapide, vite]
 vite *yambotō* [cf. vif, rapide]
 vivre:
 il vit encore *urua*
 voler, dérober *čuwata*
 voler *šatōna*
 vouloir:
 je veux peu *na-tikōtō*
 je veux beaucoup *na-tikōtō ityotērō*
 je veux de l'eau *une na-hōno*
 que veux-tu? *kōrim-pa-rika, kōriē pa-rika*
 je ne veux pas *i-na-rōkōrō*
 1 *sátepia*
 2 *hépi*

¹ Les Kušiti-neri ne comptent pas plus loin.

Errata.

Tome XVI—XVII:	Au lieu de:	Lisez:
p. 305, col. 1, lig. 17	le couvrir <i>sapiri- xiehua</i>	se couvrir <i>sapiri- xiehua</i> (P ₁)
p. 305, col. 1, lig. 22	<i>pixie-ua</i>	<i>pixie-hua</i>
p. 306, col. 1, lig. 9, à partir du bas . .	devinir	deviner
p. 314, col. 1, lig. 11	boison	boisson
p. 318, col. 1, lig. 7	diminuer	diminuer
p. 322, col. 1, lig. 3, à partir du bas . .	contenus	contenu
p. 322, col. 1, lig. 5, à partir du bas . .	sucur	sueur
p. 322, col. 1, lig. 11, à partir du bas . .	(P)	(P ₁)
p. 322, col. 2, lig. 6, à partir du bas . .	monstiquaire	moustiquaire
p. 323, col. 2, lig. 5	tourner, autour	tourner autour
p. 325, col. 1, lig. 7	(P ₁)	(P ₁)



Die religiösen Anschauungen Südafrikas.

VON P. P. SCHEBESTA, S. V. D.*

Nicht so einheitlich wie der schwarze Kontinent selber sind seine Völker und Kulturen. Je tiefer und umfangreicher unsere Kenntnis über Afrika wird, um so verwickelter und verworrener werden die Probleme. Bislang redete man von einer gewissen Monotonie der Sprachen und Kulturen dieses Weltteiles, aber sehr mit Unrecht. Auch die südliche Hälfte des Kontinentes, den die Bantu innehaben, zeigt lange nicht ein so einheitliches Bild, wie es die Sprache wohl nahelegen mag. Ich bin zu der Überzeugung gelangt, daß die Bantukultur, oder vielmehr -kulturen, das Resultat mancherlei Mischungen sind.

Es wird uns darum nicht wundernehmen, wenn wir im südlichen Afrika, auch in dem Teile, den ich im Auge habe — nämlich die Völker vom Kap bis zur nördlichen Wasserscheide des Sambesi —, auch in religiösen Anschauungen eine Mannigfaltigkeit antreffen, die überrascht.

In Südafrika unterscheidet man drei Rassen: die Buschmänner, welche heute die Kalahari bewohnen, die Hottentotten, welche die Westküste vom Orange bis nach Deutsch-Westafrika innehaben, und die Bantuvölker, über das ganze Gebiet in einem bunten Wirrwarr durcheinandergemischt.

Die Buschmänner werden durchgehends als die Ureinwohner des südlichen Afrika angesehen. Sie bewohnten früher bedeutend ausgedehntere Gebiete als es heute der Fall ist. Sie führen ein recht kümmerliches Dasein in der öden Kalahari, wohinein sie von Bantu, Hottentotten und Buren zurückgedrängt wurden. Die Buschmänner selbst sehen sich als Ureinwohner dieser Gebiete an, wenn auch nicht verschwiegen werden soll, daß nach den Traditionen eben dieser Buschmänner eine noch ältere Rasse als sie selber in den von ihnen bewohnten Gebieten gelebt hat und noch leben soll (Journ. Afr. Soc. V., p. 385). Über diese wissen wir aber gar nichts¹.

Über die Buschmänner ist schon manches geschrieben worden, trotzdem ist wenig Gründliches über deren Religion bekannt, da es bei ihnen ebenso schwer ist, hinter die religiösen Anschauungen zu gelangen, wie bei den Pygmäen Zentralafrikas. Der Buschmann glaubt an ein Fortleben nach dem Tode; der Tod ist ihm nur ein Schlaf. Dem Toten gibt man seine Waffen, Kleider und Nahrungsmittel mit. In Krankheitsfällen pilgert man auch zu den Gräbern und bittet die Toten um Schutz und Glück. Wie unsicher aber

¹ Ein ungewöhnliches Licht wirft in dieses Dunkel das neue Buch von VEDDER: Die Bergdama. Hamburg 1923. Mit großer Wahrscheinlichkeit legt VEDDER dar, daß die Vorbuschmannrasse, die „pechschwarzen Kattea“ keine anderen als die Bergdama sind, wie sie sich in dem Zweige der pygmäenhaften *Oukhoin*, die sich von den Einflüssen der umwohnenden Völker bewahrt haben, erhalten haben.

diese Angabe ist, geht daraus hervor, daß Stow behauptet, daß zu den Verstorbenen nicht gebetet wird (Stow, *The Native Races of South Afrika*, London 1905, p. 133). Durchwegs wird das Grab nach der Beerdigung verlassen und aus Furcht kehrt man dorthin nicht mehr zurück (PASSARGE, *Die Buschmänner der Kalahari*, Berlin 1907, S. 166). Eine Art Totenkult ist bei den Buschmännern wohl nachweisbar, doch ist er verschieden von dem der umliegenden Bantu.

Im Vordergrund der Buschmannreligion steht der Glaube an 'Kaang, den großen Häuptling im Himmel. Er ist der Herr aller Dinge. Nach ihrer Aussage kann man ihn mit den Augen nicht sehen, man erkennt ihn aber mit dem Herzen. Zur Zeit der Hungersnot oder wenn man in den Krieg zieht, wird er angerufen, und zwar während der ganzen Nacht, indem der *mokoma*-Tanz aufgeführt wird. So halten es die Bergbuschmänner (ARBOUSSET, *Voyage d'Exploration*, p. 363).

Von 'Kaang kommt Leben und Tod. Er gibt oder verweigert den Regen. Tritt Mangel an Wild ein, so sagen sie: „'Kaang verweigert uns das Wild.“ Alle Tiere haben von 'Kaang ihre Zeichen erhalten. Alle Dinge hat 'Kaang gemacht und wir beten zu ihm: „O, Cagn! O, Cagn! sind wir nicht deine Kinder? Siehst du nicht unseren Hunger? Gib uns Brot!“ und er gibt uns beide Hände voll.

Ein anderes Gebet des Jägers an 'Kaang lautet:

„'Kaang, bist du mir denn nicht mehr gewogen?

'Kaang, führe mich zu einem männlichen Gnu!

Ich möchte gerne meinen Leib füllen;

Mein ältester Sohn, meine älteste Tochter möchten gerne ihren Leib füllen;

'Kaang, bring mir ein männliches Gnu unter meinen Speerschaft.“

(Stow, op. c., p. 133f.)

Wo 'Kaang wohnt, weiß man nicht. Er hat eine Frau, welche *Coti* genannt wird. Woher sie stammt, ist unbekannt, oder vielmehr es ist ein Geheimnis der Initiierten.

Auch andere Namen für das höchste Wesen der Buschmänner sind bekannt geworden. WANGER hörte den Namen *Ikqum'n*, was so viel heißen soll wie: Der Vater dort oben (WANGER, *uNkulunkulu*, p. 110). Andere wieder nennen ihn *T'koe*, den Vater; und sprechen daneben von einem niederen Geiste, *T'ang* genannt, über welchen die Buschmänner nicht gerne sprechen (Stow, op. c., p. 134). Ich vermute hier Einfluß von seiten der Hottentotten; Anschauungen und Benennung weist auf diese hin. Jedenfalls müssen wir den Buschmännern die Kenntnis eines höchsten Wesens zusprechen, eines Wesens, das Schöpfer und Erhalter ist, das Leben und Tod gibt. Außer Gebeten und Kulttänzen scheinen keine anderen Kulthandlungen, zumal keine Opfer, vorzukommen.

Es sei noch erwähnt, daß 'Kaang's Tier eine Mantis-Art ist. Er wird mit ihr geradezu identifiziert.

Eine Notiz über die Religion der //Kâ-Buschmänner verdanken wir VEDDER (*Zeitschrift für Kolonialsprachen*, 1910, S. 6). Sie haben und verehren

ein höchstes Wesen, dem die Schöpfung und Erhaltung der Welt zugeschrieben wird. Es heißt *Hüwe* und wird gewöhnlich mit „Vater“ angerufen. Die Anrufung geschieht regelmäßig nur einmal im Jahre zur Zeit der Feldzwiebel-ernte und ist von einem bestimmten, von den Vorvätern ererbten Zeremoniell und Gebet begleitet. Das Gebet lautet: „Vater, ich komme zu dir, ich flehe dich an, gib mir doch Nahrung und alle Dinge, damit ich lebe.“ Während in diesem Falle das Gebet von der Gemeinschaft verrichtet wird, wendet sich in Krankheitsfällen der einzelne an *Hüwe*.

Dem guten Wesen steht auch hier eines gegenüber, von dem man nur Böses erwartet. Es heißt *#gdua*.

Wenn die Nachrichten über die Religion der Buschmänner unzulänglich genannt wurden, so gilt das noch mehr von den Hottentotten, deren Nachbarn. Wir haben zwar darüber mehr Nachrichten, sie sind aber einander so widersprechend, daß der Wirrwar deswegen nur noch größer wird. Der Grund hiefür liegt einzig in der falschen Kommentierung des Erkundeten und Beobachteten. Wir haben Nachrichten, welche den Hottentotten einen Monotheismus zusprechen, aber auch solche, die sie als Atheisten bezeichnen. Auch ist nicht aus dem Auge zu verlieren, daß in der heutigen Religion dieses Volkes vieles verloren gegangen ist; darum sind die alten Quellen maßgebender.

Es sei vorausgeschickt, daß die Hottentotten eine Mischrasse bilden aus einer Viehzüchterschicht und den Buschmännern, was auch die Sprache bezeugt.

Den Hottentotten ist ein stark ausgeprägter Mondkult eigen. Das Erscheinen des Neu- und Vollmondes wird mit einem besonderen Tanz gefeiert. KOLB sieht ihn für kultisch an (KOLB, *Caput Bonae Spei*, Leipzig 1922, S. 49). Der Tanz wird begleitet mit vielen Bitten an den Mond um Gedeihen der Menschen und des Viehes. Der Mond ist ihr großer Kapitän, ihr Gott. „Die- weil die Kapitānscharge bei ihnen höchste Obrigkeit ist, so nennen sie Gott den großen Kapitän und in ihrer Sprache *Gounia*, der ein guter Mann sei, der ihnen kein Böses tue, und vor dem sie sich deswegen nicht zu fürchten hätten.“ Der Mond, *Gounia* genannt, ist der Hottentotten sichtbarer Gott, der unsichtbare Gott heißt *Gounia Ticqoa*, d. i. Gott aller Götter. Ihr Gottesdienst bezieht sich auf beide (KOLB, op. c., p. 48).

Vor dem großen Kapitän, ihrem Gott, haben die Hottentotten keine Furcht, denn er ist gut und erzeugt ihnen niemals Böses. Neben ihm besteht aber ein anderer, „etwas kleiner von Vermögen, dieser täte ihnen niemals etwas Gutes, sondern nur Böses, und diesen müßten sie fürchten, ehren und ihm dienen“ (op. c., p. 53). KOLB vergleicht ihn mit dem Teufel. Diesem kleinen Kapitän zu Ehren wird bisweilen ein Schaf, bisweilen auch ein fetter Ochse geschlachtet, je nachdem sie merkten, daß ihnen ein großes Unglück bevor- stünde (op. c., p. 53).

Somit herrscht nach den Nachrichten KOLB's ein Dualismus in der Religion der Hottentotten; ein mächtigeres und gutes Prinzip, welches nicht verehrt wird, und ein geringeres und böses, dem sogar Opfer dargebracht werden.

Vergleicht man die Nachrichten KOLB's mit denen TH. HAHN's, des besten Kenners der Religion der neueren Hottentotten, so findet man ersteren be-

stätigt, aber auch berichtigt. In der Benennung der beiden Prinzipien scheint nämlich KOLB einem Mißverständnis zum Opfer gefallen zu sein. Die Benennung *Gounia Ticqoa* schließt in sich die Namen für beide Wesen ein.

Ticqoa = *Tsui-goab* bei HAHN (*uTixo*) ist der Name des guten Prinzips und, sagen wir es gleich, des Hellmondes; während *Gounia* mit *Gaunab* (*Gaunam*) gleichzusetzen sein wird und den Dunkelmond bezeichnet.

Wer ist nun *Tsui-goab*? Ein großer mächtiger Häuptling der Khoikhoi; er war in der Tat der erste Khoikhoib, von dem all die Khoikhoi-Stämme ihren Ursprung haben (HAHN, op. c., p. 61). Zweifellos ist also *Tsui-goab* der Urahne, der mythologisch mit dem Monde identifiziert wurde, und zwar mit dem Hell- und Vollmond. *Tsui-goab* bedeutet: jener mit dem verwundeten Knie. Auch andere Erklärungen wurden versucht, hauptsächlich zu dem Zwecke, um seinen göttlichen Charakter mehr hervortreten zu lassen, doch erscheinen mir diese Erklärungen gezwungen.

Weiter wird nun erzählt, daß *Tsui-goab* mit einem anderen Häuptling, *Gaunab* genannt, Krieg führte, weil dieser viele seiner Leute tötete. Oft unterlag *Tsui-goab*, aber nach jeder Schlacht wurde er immer mächtiger und schließlich war er so mächtig, daß er *Gaunab* vernichtete, indem er ihm einen Schlag hinter das Ohr versetzte. Da *Gaunab* im Sterben lag, gab er *Tsui-goab* noch einen Hieb, daß dieser von da an lahm blieb. Von dieser Zeit an heißt er *Tsui-goab*, der mit dem verwundeten Knie. Er war sehr weise. Er starb wiederholt, kam aber wieder zum Leben. So oft er kam, wurden große Freudenfeste veranstaltet. Darauf gehen die Freudenfeste beim Erscheinen des Neu- und Vollmondes zurück. Er wohnt in einem schönen, roten Himmel, *Gaunab* aber in einem dunklen, schwarzen (HAHN, op. c., p. 61).

Verschiedene Mythen variieren das Thema. Manchmal wird gesagt, daß *Gaunab* in eine dunkle Höhle geworfen wird, aus der er aber immer wieder hervorgeht; er wird getötet, wird aber immer wieder lebendig. Der Mythos besagt folgendes: *Tsui-goab* (der Hellmond) und *Gaunab* (der Dunkelmond) kämpfen mitsammen, wobei der erstere öfter zu Schaden kommt, was man ja am Monde gut beobachten kann; schließlich aber siegt er doch. Der Hellmond ist das gute Prinzip, der Urahne der Hottentotten, dessen Wiedererscheinen bei Neu- und Vollmond sie mit Tänzen feiern, während *Gaunam* (*Gounia* bei KOLB) das böse Prinzip ist, der ihrem Urahnen wie auch ihnen nachstellt und zu Schaden trachtet, weswegen sie ihn fürchten. Das zeigt sich am deutlichsten bei Mondfinsternissen, welche stets als böses Omen angesehen werden. Es heißt dann: „Wir sind von *Gaunab* besiegt worden“ (HAHN, op. c., p. 61). Dieser Mythos hat eine unverkennbare Ähnlichkeit mit jener Ägyptens von Horus und Seth.

Was sind nun *Tsui-goab* und *Gaunab*? Ersterer ist der Urahne der Hottentotten mit sichtlichen Zügen der Gottheit. Ihm wird das Werk der Schöpfung zugeschrieben, zumal er sie selbst und ihre Herden schuf. Er regiert und belebt alles, er hilft in der Not (KOLB, op. c., p. 48).

Was ist *Gaunab*? Es ist zweifellos, daß KOLB's *Gounia* gleich *Gaunab* ist (cf. auch HAHN, op. c., p. 92). *Gaunab*, der andere große Häuptling, mit dem *Tsui-goab* Krieg führt, weil jener viele seiner Leute tötete, ist niemand

anders als der alte Gott der Buschmänner. Dieser mußte als Widersacher *Tsui-goabs* zum bösen Prinzip und, auf den Mond übertragen, zum Dunkelmonde werden. Er ist der Schwächere, der Unterjochte. Die Mythe führt uns in die Zeit, da die Hottentotten in das Buschmannland einbrachen und sie bekriegten. Er dürfte mit *Kuang* identisch sein, worauf die Ähnlichkeit der Namen hinweist (*Kuang* oder *Cagn* = *Gaunam*). Hier ist eine Bemerkung HAHN's am Platze. „Ich bin beinahe gewiß, daß, bevor die Khoikhoi-Stämme sich trennten, dieses böse Wesen, *Gaunab*, allgemein verehrt wurde und daß es viel älter ist als *Tsui-goab*. Es ist sonderbar, daß die Gabe-Buschmänner, die Ai-Buschmänner, die Nuin und unter diesen besonders die *Hei-guin* (Holznasen) alle *Gauna* kennen, den sie als einen Bösewicht fürchten, wogegen wir den Namen *Tsui-goab* oder *Heitsi-eibib* gar nicht antreffen. Darum glaube ich, daß *Gauna* ein böser Dämon war, welcher schon der primitiven Rasse der Hottentotten bekannt war, ehe eine Scheidung zwischen San und Khoikhoi stattfand. *Tsui-goab* ist aber ein sekundäres Wesen, der Nationalgott des Khoikhoi-Zweiges“ (HAHN, op. c., p. 86).

Richtiger ist es zu sagen, daß *Gaunab* der Gott der einheimischen Rasse, also der Buschmänner ist. Daß er bei manchen Buschmännern auch als der Böse angesehen wird, dürfte eine Beeinflussung seitens der Hottentotten sein. Daß gerade *Gaunab* Opfer erhält, kann einestheils dadurch erklärt werden, weil er gefürchtet wird, wahrscheinlich aber liegt der Grund darin, daß, als er zum Gott der Hottentotten, wenn auch zweiter Ordnung, wurde, diese Verehrung genoß. Es würde das darauf hinweisen, daß der alte Buschmannsgott auch seitens der Buschmänner in der Urzeit Opfer erhielt.

Daß *Gaunab* tatsächlich die Buschmannsgottheit ist, ersieht man daraus, daß mit *Gaunab* die Mantis in Verbindung ist, wie bei den Buschmännern mit *Kuang*. Auch sie wird mit Opfern gefeiert wie *Gaunab*. Eine Art Totenkult kennen auch die Hottentotten.

Die Religion der Bantuvölker des Südens ist ausgesprochenermaßen Ahnenkult, näher gefaßt Totenkult. Die Seelen der verstorbenen Angehörigen werden von den einzelnen Familien, resp. vom Stamme verehrt. Damit ist die ganze Religion nicht erschöpft. Fast durchwegs tritt bei den einzelnen Völkern ein Wesen in die Erscheinung, welches von einzelnen Forschern bald als Gott angesehen, von anderen als solcher entschieden verneint wird. Ob die Bantuvölker eine die Geister überragende Gottheit kennen, ist ein Problem, das bis heute widersprechend beantwortet wird. Die größere Anzahl der Kenner dieser Völker und von ihnen zumal die Missionare bejahen die Frage entschieden. Bei den südlichen Bantu tritt dieses Wesen unter verschiedenen Namen in die Erscheinung. Er heißt *Mulungu*, *Kalunga*, *uNkulunkulu*, *Nzambi*, *Nyambi*, *Suku*, *Leza* usw.

Aus dem Namen wird man auf das Wesen der Gottheit kaum schließen können, da hierin Übertragungen möglich und wahrscheinlich sind. Auch scheinen verschiedene Wurzeln vorhanden zu sein, auf die z. B. *Mulungu* zurückgeführt werden kann, so daß Mr. LE ROY's Deutung, „celui d'en haut, celui du ciel“, höchstens lokal richtig sein kann (LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 176).

Von verschiedener Seite setzt man großen Widerstand der Meinung entgegen, daß *Mulungu* ein höchstes Wesen sei. „Daß nun diese Gottesidee der Bantu, die jetzt beziehungslos neben dem Seelenkult steht, dies einst nicht tat, sondern daß sie aus demselben entsprungen ist und also aus ihm zu erklären sein wird, läßt sich zur höchsten Wahrscheinlichkeit erheben“ (RAUM, Globus 1904, p. 102). Dieser Standpunkt ist durchaus unhaltbar. Auch die sprachlichen Momente, welche z. B. RAUM heranzieht zur Bekräftigung seiner erwähnten Ansicht, müssen als ein Mißgriff bezeichnet werden. Es ist durchaus verkehrt, den Namen *uNkulunkulu* als die genuine Bezeichnung für Gott im Bantu anzugeben, wie man gerne tut. Durch eine derartige Brille wird man kaum je in *Mulungu-uNkulunkulu* ein höchstes Wesen sehen können. Wir werden sehen, daß *uNkulunkulu* schon ein zusammengesetzter Begriff ist, das Produkt einer Kulturmischung. Ebenso ist es nicht richtig, daß *uNkulunkulu* und *Mulungu-Muungu* wurzelhaft zusammengehören. Diesem Problem wird man nur dann gerecht, wenn man die Schichtungen, welche auch im Bantu vorhanden sind, berücksichtigt. Nur die ältesten Schichten können für die Beurteilung der Frage von Belang sein.

Wir können jüngere und ältere Schichtungen unter den Bantu recht wohl unterscheiden. Zu den älteren können wir z. B. die Ovambo zählen, welche schon vor den Herero im Lande saßen, ferner verschiedene Stämme am unteren Sambesi. Jünger sind die Zulu und die ihnen verwandten Stämme Zentralafrikas und die Herero.

Die Ovambo verehren ein mythisches Wesen mit Namen *Kalunga*, ein Name, der für Gott im Südwesten sehr weit verbreitet ist. Die Nachrichten über ihn sind nicht ganz einheitlich. Nach einigen soll er durchaus verschieden sein von den Ahnenseelen; er war niemals ein Mensch. Er schuf die Ovambo, die Buschmänner und die Herero; er gibt den Feldern Fruchtbarkeit; er tötet die Bösen. Er soll eine Frau haben und zwei Kinder. Auch die Herero beten zu ihm in Gefahren. Während großer Gewitter fleht man zu ihm, er möchte von ihnen gehen und ihnen nicht schaden (Enc. Rel. Eth. Bantu, p. 364).

Kalunga treffen wir wieder in Benguela. Hier heißt *Kalunga* auch das Meer. In beiden liegt die Idee des Grenzenlosen und Unendlichen. *Kalunga* ist Gott und von den Ahnenseelen durchaus verschieden, wie bei den Ovambo-Herero. *Kalunga* ist gut, während die Geister böse sind. *Kalunga* hat die Menschen geschaffen, er ist allmächtig. Er zürnt den Menschen niemals, denn sie sind seine Kinder. Wenn es donnert, so sagt man *Kalunga okuzima*, wenn es regnet: *Kalunga uaya* („Anthropos“ XVI—XVII [1921—1922], p. 524).

Damit kommen wir zu den Sambesi-Völkern, bei denen wir verwandte Begriffe finden. Hier heißt das höchste Wesen *Mulungu*. Daß beiden Worten die gleiche Wurzel *-lunga-* zugrunde liegt, dürfte wohl keinem Zweifel begegnen. Auch hier erscheint dieses Wesen in Verbindung mit dem Donner und dem Regen. Man sagt: *Mulungu asoguma* (es donnert), *mulungu asobvumba* (es regnet). *Mulungu* selbst ist aber keineswegs der Regen oder der Donner. Es ist entschieden unrichtig, den *Mulungu* der Sambesi-Völker mit den Ahnenseelen zusammenzubringen. Er ist der Schöpfer. *Mulungu* kommt von *ku-lunga*, d. h. so lange kneten und ziehen, wie es die Frau beim Topfmachen tut, bis

der Topf fertig ist. So erklärte mir ein Alter vom Sambesi das Wort *lunga* und *Mulungu*, den Schöpfer. *Mulungu* ist aber nicht der Regierer der Welt. Er kümmert sich nicht mehr um sie, wenn auch große Unglücke, wie Dürre und Hungersnot, auf ihn zurückgeführt werden. *Ndie crime ja Mulungu* ruft der Senamann aus; oder *Mulungu andipa*, es ist eine Strafe Gottes; *Mulungu* tötet mich, hört man oft.

Eine eigene Erscheinung bei den Awemba illustriert sehr gut die Tatsache, daß *Mulungu* von den Ahnenseelen verschieden ist. Die Awemba unterscheiden *mipaschi* und *milungi*. Erstere sind Ahnenseelen, letztere Naturgeister. Sie heißen *milungi*, weil sie einem *Mulungu*, einer Unterschicht vielleicht, angeglichen wurden. Es sind Naturgeister, welche die Stelle *Mulungu's* einnahmen. Schön drückt das ein Gewährsmann aus: „Peu à peu, les *mipashi* ont été appelés dieux: *Milungi*“; und zwar folgert er es daraus, daß alles Gute und Böse von den Ahnenseelen (*mipashi*) kommt. Sie sind also praktisch die einzig Mächtigen (ebenso wie es früher wohl *Mulungu* war) (Journ. Afr. Soc. XII [1909], p. 75). Die *milungi* sollen auch bei den Awemba für die Fruchtbarkeit der Felder aufkommen.

Noch mehr verblaßt die *Mulungu*-Idee bei den Jão, wo die Gesamtheit der Geisterwelt *Mulungu* genannt wird. Dennoch ist hier die alte Anschauung nicht völlig erdrosselt worden. Es heißt, daß *Mulungu* — in diesem Falle ist die Rede von einer Persönlichkeit — alles erschaffen habe, die Welt, die Menschen und die Tiere. Er redet im Donner, ja er sitzt gar über die Verstorbenen zu Gericht, indem er ihnen einen Platz im Jenseits anweist. Letzteres Moment scheint mir nicht mehr Bantu-Anschauung zu sein.

Wir sehen also, wie in dem Gebiete um den Nyassasee zwei Weltanschauungen mitsammen ringen und sich mischen. Die eine des Urbantu, mit der klaren Idee eines höchsten Wesens, und jener der Nordwestbantu, welche den Kult der Naturgeister besonders üben. Letztere nehmen die Züge des höchsten Wesens an, sogar dessen Namen, und drohen, ihn ganz zu verdrängen.

Man begegnet oft dem Einwande, daß, weil auch die Europäer mit *Mulungu* angeredet werden, *Mulungu* darum nicht Gott heißen könne. So wurde ich selber wiederholt angeredet, zumal wenn jemand mit einer großen Bitte an mich herantrat und mir schmeicheln wollte: „*Iye ndiye Mulungu, ndiye re pansi pa dzima!* du bist *Mulungu*, du bist der König über die ganze Erde!“ Es ist klar, daß in diesem Falle *Mulungu* etwas Außerordentliches bedeuten soll, etwas, was mächtiger ist als die Eingebornen, mächtiger auch als die Ahnenseelen, das Mächtigste, was überhaupt der Schwarze kennt; das ist aber *Mulungu*. In ähnlicher Weise kamen die Naturgeister der Awemba zu dem Namen *milungi*.

Eine von der geschilderten verschiedene Auffassung der Gottheit ist jene der Zulu und Verwandten im Südosten. Über *uNkulunkulu* wird das Disparateste behauptet. Auf die Untersuchungen von CALLAWAY gestützt, neigt man zu der Ansicht, daß *uNkulunkulu* der Urahn der Zulu sei. Andere, wie WANGER, widersprechen dem ebenso hartnäckig. Beide sind im Recht. *uNkulunkulu* darf eben nicht als einheitliche Erscheinung aufgefaßt werden, vielmehr spiegeln

sich in ihm verschiedene Momente einer Kulturmischung wider. *uNkulunkulu* ist ebenso Stammesahne der Zulu, wie er auch der *Mulungu* der Urbantu ist. Der Stammesahne hat die Züge *Mulungu's* angenommen und ihn so verdrängt. Durchsichtiger wird die Anschauung bei den Ba-Ila z. B., wo eine Gottheit *Leza* mit Namen noch vorhanden ist, die aber durch Vermittlung des Stammesahnen *Shimunenga* angerufen und verehrt wird. Hier ist der Stammesahne noch nicht ganz mit der Gottheit verschmolzen wie beim *uNkulunkulu*. Ähnliche Parallelererscheinungen finden wir bei der Schilluk-Dinka-Gruppe am Nil. Nyakang und Lerpín stehen auf gleicher Stufe wie *Shimunenga*. Demgegenüber ist *uNkulunkulu* schon die Gottheit selber geworden.

Die Verehrung der Urbantugottheit ist praktisch keine. Anrufungen zumal in großen Drangsalen kommen an *Mulungu* vor, wie im Osten so auch im Westen, doch tritt dieses gegen den Kult der Verstorbenen so sehr zurück, daß man es ignorieren kann. Als Grund dieser Erscheinung geben die Eingebornen selber an, daß *Mulungu* gut ist und den Menschen nicht schadet. Wiederum heißt es, daß er sich von der Welt ganz zurückgezogen habe. Das alles macht den Eindruck, als ob dieses höchste Wesen ein Überlebsel einer älteren Schicht wäre, das sich in dieser Form herübergerettet hat. Auffallend ist die allgemeine Verbreitung dieser Auffassung über das ganze Bantugebiet hinweg.

Andeutungen eines Kultes an *Mulungu* finden sich vereinzelt doch vor. Die Sambesi-Leute sagen, daß, wenn man den Toten opfere, *Mulungu* herniederschau und sich darüber freue. Die Jao opfern Erstlingsfrüchte im Schatten von Bäumen außerhalb des Dorfes oder bei der Hütte des Häuptlings. Wenn man sich zum Essen niedersetzt, wird etwas von den Speisen unter nahestehende Bäume gelegt, ebenso wenn man sich auf Reisen begibt. All diese Opfer sind an *Mulungu* gerichtet, wie ausdrücklich bemerkt wird. Niemals wird ihm aber ein blutiges Opfer dargebracht (Enc. Rel. Eth. Bantu, p. 358).

Wie ich eingangs schon erwähnte, ist der Totenkult die eigentliche Religionsform der Südbantu. Er reicht weit über das Gebiet hinaus, nur erscheint er in anderen Teilen von Formen, wie Animismus, Fetischismus u. a. überlagert.

Der Totenkult beruht auf der Seelenauffassung der Eingebornen. Der Mensch besteht aus dem Körper, einer sensitiven Seele, dem *mojo* oder *mutima*, und einer Psyche. Letztere ist vom Körper trennbar. Sie kann im Schlafe den Leib verlassen. Träume sind nichts anderes als Erlebnisse der Psyche außerhalb des Leibes. Durch die Psyche wird der Mensch zum bewußten Wesen. Psyche und Schatten sind identisch; ebenso gehört auch der Name wesentlich dazu. Beim Tode stirbt der Leib und die sensitive Seele, die Psyche verläßt aber den Körper, hält sich zwar in seiner Nähe auf, bis zu dessen völligen Verwesung; dann ist ihr Aufenthalt im Dorfe oder in der Gegend, wo er gelebt hat. Er verläßt nicht die Gemarkung seines Bezirkes. Die Psyche, eine Art Körperseele, hat Speise und Trank nötig. Hierin ist sie von ihren Angehörigen abhängig. Sie müssen sie damit versorgen. Damit sie es nicht vergessen, sucht sie sie oft heim; sie schickt Krankheiten und Todesfälle,

wenn sie vernachlässigt wird. Der Verstorbene nimmt aber sonst regen Anteil an dem Wohlergehen der Seinigen. Um Fremde kümmert er sich nicht, wie sich diese um ihn nicht kümmern. Jede Familie, jeder Clan und jeder Stamm sorgt nur für die eigenen Verstorbenen.

Da die Totenseelen den Lebenden Gutes und Übles zufügen können, so ist es nur zu natürlich, daß man mit Bitten sich an sie wendet, um Wohltaten zu erlangen, Krankheiten und Unglücksfälle abzuwenden. Bitten an die Toten hört man oft, Danksagungen seltener. Die Bitten werden gewöhnlich von Opfern begleitet. Letztere haben den Zweck, den Verstorbenen mit dem Nötigen für seine Bedürfnisse zu versorgen. Man gibt ihm Kleidung, Nahrung und Trank, ja sogar der Tabak wird nicht vergessen, indem man eine brennende Zigarre aufs Grab legt.

Die dargebrachten Opfer sind durchwegs unblutiger Art in der älteren Schicht, wie ich sie am unteren Sambesi finde. Das ändert sich bei jenen Stämmen, welche das Blut als Träger der Seele auffassen. Diese lassen es sich darum angelegen sein, dem Verstorbenen Tier- und Menschenseelen nachzuschicken. Hiefür lassen sie das Blut der Opfertiere und der Menschenopfer über das Grab und in die Opferhütte fließen. Blutopfer finden sich bei den Zulu-Stämmen, von denen ich bereits erwähnte, daß sie einer jüngeren Schichte zuzurechnen sind; ebenso finden sie sich im Gebiete des Nyassasees.

Erstlingsopfer an die Vorfahren sind bei verschiedenen Stämmen des Südens bekannt geworden. Die Erstlingsfrüchte gehören jenen, welche den Boden zuerst bebaut haben, mögen es auch Fremde gewesen sein.

Die Opfer werden auf Gräbern, unter Bäumen und auch in einer Art Opferhütten dargebracht. In den Bäumen halten sich die Seelen mit Vorliebe auf. Die Opferhütten sind sehr klein; das hängt mit der Anschauung zusammen, daß die Psyche sehr klein von Statur ist.

In der ältesten Schicht läßt man die Opfergaben liegen, sie können von Tieren gefressen werden oder auch verrotten. Im ersteren Falle nimmt man an, daß die Totenseele in dem betreffenden Tiere erschienen sei. Niemals würde man wagen, eine Opfergabe wieder wegzunehmen und für sich gebrauchen. Das ändert sich gegen den Norden und Nordwesten. Man hebt die Gabe hinweg, nachdem man sie einige Zeit hat liegen lassen. Das geht auf den Glauben zurück, daß Tiere und Dinge auch eine Seele haben und daß nur diese den Toten von Nutzen ist, nicht aber das Ding selber. Es ist darum belanglos, ob das Ding liegen bleibt oder nicht; die Seele des Dinges haben sich die Toten schon lange geholt.

Auch Scheinopfer, die darin bestehen, daß man den Toten wertlose Dinge darbietet und vorgibt, sie stellen ein Tier usw. dar, welche nach dem Norden zu immer zahlreicher auftreten, sind in der alten Schicht unbekannt (dieses erinnert an die *Sewable* in Ägypten).

Die Opfer sind Bitt- und Dankopfer; eigentlich nur Bittopfer oder, noch besser ausgedrückt, Präventivopfer. Do ut des; wie ja der Manismus im südlichen Afrika eher auf Furcht aufgebaut ist als auf Pietät.

Sühnopfer sind sehr wenig bezeugt. Eines ist mir von den Ba-Ila bekannt. Ein Mord wird dadurch gesühnt, daß man dem Stammesahnen, gegen

den jeder Mord gerichtet ist, eine Anzahl Rinder darbringt, welche dieser wiederum *Leza* darbringt.

Eigentlich sind es nur die Seelen der erwachsenen männlichen Vorfahren, zumal wenn sie Kinder haben, denen der genannte Kult dargebracht wird. Jünglinge und Frauen werden in den Gebieten, die ich kenne, vernachlässigt. Der Priester im Ahnenkult ist der Familien-, resp. Stammesälteste.

Eine Abart des Totenkultes, der in Südafrika auch zu beobachten ist, ist der Ahnenkult im eigentlichen Sinne, dessen Mittelpunkt der Stammesahne ist. Er ragt über alle anderen Toten heraus; er wird zum Halbgott wie der *Shimunenga* der Ba-Ila oder er verschmilzt sogar mit dem höchsten Wesen wie der *uNkulunkulu* der Zulu.

Schließlich wären noch andere Religionsformen zu erwähnen, wie der Kultus der Naturgeister und der Kultus von Herrschern zu deren Lebzeiten und nach dem Tode, analog dem Pharaonenkult in Ägypten, die näher auszuführen ich hier nicht beabsichtige, da sie sichtlich jungen Schichten angehören und nur in Strichen in den Süden des Kontinents hineinreichen.

Zusammenfassend haben wir folgendes Bild der Religionsformen Südafrikas: Die Buschmannreligion ist der Glaube an ein höchstes Wesen mit wenig ausgeprägtem Kult. Dieses höchste Wesen finden wir im System der Hottentotten wieder, wo es aber degradiert erscheint zum bösen Prinzip. Eine ähnlich alte Gottheit scheint auch das höchste Wesen der Bantu zu sein, ein Überlebsel einer Unterschicht.

Totenkult ist über ganz Afrika verbreitet, bildet jedoch bei den Bantu des Südens die eigentliche Religionsform mit Opfern und Gebeten.

Ahnenkult im strengsten Sinne ist besonders bei den Hottentotten und den Zulu ähnlichen Stämmen ausgeprägt, nicht aber in der gleichen Art.

* * *

Als diese Arbeit bereits abgeschlossen war, gelangte das Buch von VEDDER „Die Bergdama“ in meine Hände. Es war mir eine angenehme Überraschung, darin die Bestätigung meiner hier ausgesprochenen Ansicht über die Gottheit der Buschmänner, resp. der Hottentotten zu finden, so daß ich auf dieses Zeugnis hin um so zuversichtlicher das Resultat meiner vergleichenden Studien über das höchste Wesen dieser Völker äußern kann. *Gaunab*, das böse Prinzip in der Religion der Hottentotten, ist tatsächlich die Gottheit der einheimischen Urrasse. Es verschlägt nichts, ob diese Urrasse die Buschmänner oder die Bergdama sind. Immerhin macht es nach den Forschungen VEDDER's den Eindruck, als ob die Anschauungen der Bergdama die älteren und die ursprünglicheren seien, so daß deren Weltanschauung auch jene der umliegenden Buschmänner beeinflußt zu haben scheint.

Die von den Nama unbeeinflussten Dama nennen sich Kinder *††Gamab's*: VEDDER sagt: „Das höchste Wesen der Bergdama heißt *††Gamab*. Es ist gleichbedeutend mit dem Ausdruck *Gāūab* der Namasprache. Die Nama haben augenscheinlich einige Vorstellungen der Bergdama über *††Gamab* angenommen. Diese müssen übel gewesen sein; denn als die Missionare vor einem

Jahrhundert Stücke der Heiligen Schrift in der Namasprache zu übertragen sich anschickten, benützten sie dieses Wort zur Bezeichnung des Teufels.“

Es tritt hier also deutlich zutage, wie der Gott der einheimischen Ur rasse, mit dem die Gottheit des Eroberers im Kriege lag, zum bösen Prinzip, zum Widersacher wurde.

Den Bergdama gilt *††Gamab* keineswegs als absolut böse Gottheit; vielmehr ist er gut. *††Gamab* ist Urheber von allem. Ob die Erde von ihm geschaffen wurde, wird nicht gesagt. Er ist auch Herr des Todes. Er ist überall und weiß alles. Im übrigen ist *††Gamab* einem Häuptling mit zahlreicher Familie vergleichbar. Er wohnt aber nicht auf Erden, sondern hat seine Werft im Himmel.

Das Gute und das Böse kommt von ihm; insofern ist *††Gamab* nicht bloß gut. Jedes Unglück, das von ihm kommt, nimmt man als unvermeidlich ohne Murren hin.

††Gamab erlaubt es, daß die Bäume Früchte tragen, daß der Jäger mit dem Pfeil das Wild erlegt oder mit der Schlinge fängt und die Sammlerin auf dem Felde Früchte findet. Erlaubt er es nicht, so arbeiten alle vergebens. Trifft *††Gamab* einen Menschen mit seinem Pfeil, so wird er krank und muß sterben.

Nach dem Tode kommen alle Bergdama zur Werft *††Gamab's*, vorausgesetzt daß sie den Weg dorthin nicht verfehlen, um dort ein sorgenfreies Dasein zu fristen.

Das sind in kurzen Zügen die Anschauungen der Urnegerrasse Südafrikas über ihre Gottheit. Ein Ahnenkult mit Opfer und Gebeten ist gleichfalls bekannt, trägt aber durchaus eigene Züge, so daß von einer Entlehnung nicht die Rede sein kann.



Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

6. Sintana's Sohn *Huika*.

(Erzähler Priester *Miguel Nolavtia*.)

Huika bringt die Krankheiten.

1. *Ejzuakálaki alunayva agatananenka*
Im Anfang Himmel herabkommt wo
ni nibuni ikajkualá.
Meer war.

2. *Ajkažini ni Huika nuksuzua pulane*
Dort von *Huika* Muschel verbrannt
nuksí . . . kuašane . . . ni ulagatauká
Kalebasse für Kalk legte hinein brachte
atsuiža mutsutža nitsiši hatšiułža nuksuzua
einmal zweimal bis fünfmal Muschel
pula nuginék ni ulagatauká.
verbrannt Kalk worden brachte.

3. *Ulagatauguejnikí teišhulža neįki*
Brachte darauf sechsmal dann
nuksuzua pulagele ulagapanatsakaj
Muscheln verbrannt nicht zu bringen begann darauf
nuksuzua taši nuksuzua tsuši nala aįki ni
Muscheln grüne Muscheln roten alle so
aleįgú guatsakaj nuksúzuakueį múnzikueį
sie sprachen darauf Muscheln Mädchen
narlalá guatsiga aįki ni aleįgú nasuń
waren darauf so sie sprachen wir
iaga neį gakulyėkanžá ni aleįgú.
auch gehen wir werden sie sagten.

4. *Nuksúzuakueį ulak nuka salí*
Muscheln brachte nur mit allen
gaį kaltsá . . . ni iahanğún aįki
Beischlaf mit ihnen ausführte sie dachten so
nalyi . . . ni salinga aržėį ni alagú guń-
in der Tat alle vereint sie kamen dar-
gueįnikí nibuniki kaįga mitava gulagāka
auf Meer heute unten Savanne in

1. Im Anfang befand sich dort, wo der Himmel herabkommt, das Meer.

2. Von dort brachte *Huika* die Muscheln, nachdem er sie gebrannt und in die Kalebasse für Kalk gelegt hatte¹. Einmal, zweimal bis fünfmal brachte er die gebrannten und in Kalk verwandelten Muscheln her.

3. Beim sechsten Male begann er ungebrannte Muscheln zu bringen. Da sprachen die blauen und roten Muscheln — die Muscheln waren, nämlich Mädchen —: „Auch wir sollen mitgehen.“

4. Auf dem Wege beschloß er alle Muscheln, die er brachte. Da dachten sie (Übles gegen ihn). Als alle so vereint einherkamen, versetzte *Huika* das Meer dahin, wo es heute ist, unten an die Savanne. Die ungebrannten Muscheln brachte

¹ Vgl. Erz. 5, 4 ff.

aika isa ni Huiikaha nigungu guñguej- er nach *Ulabangui* und brannte
 dort setzte hin *Hluika* dieser tat darauf alle.
niki nuksúzuakuej pulagélekuej Ulabangui
 die Muscheln ungebrannten *Ulabangui*
ulak guñguejniki salí yaŋka.
 brachte darauf, alle verbrannte.

5. *Guatšakaj pulizala mulbatá pana*
 Darauf Fieberhitze Krankheit begann
niguñgú nuksuzua butši nuksuzua tášiki
 tat Muschel weiße Muschel grüne
suisuizala mulvatá ula niguñgú Huiikaha
 Fieberfrost Krankheit brachte tat *Hluika* dieser
kajga mulvatá lula nala mizéga kualýeka
 heute Krankheit Arten alle du leiden wirst
ajki ni Huiikaha mulvatakuej ulagú.
 so *Hluika* dieser Krankheiten brachte.

6. *Akanki nuksúzuakuej ulagagá naugu-*
 Früher die Muscheln nicht gebracht hatte
enka mulvatakuej huakalyiavana mul-
 als die Krankheiten einzuschließen begannen Krank-
vatatši hiingula nigungu guatšariaga arzu-
 hielt der Weg taten darauf auch gingen
kejša Huiika agapá salí alak ni akuñgú
 heraus *Hluika* hinter alle sie kamen sie taten
kágaba narlén ni mámakuejha hátekuejha ni
 Menschen waren die Priester Väter
akuagakud guatšigakaj Huiika iaga mul-
 haben gesagt darauf *Hluika* auch mit
vatá huiži napkalyéka avá nigungú
 der Krankheit vereint sein werden blieb tat
ni dúekuejha akuagú.
 die älteren Brüder sagten.

Hluika leitet die Seen des Gebirges ab.

7. *Ejzuakala Hukumejši tukuáñ mej-*
 Im Anfang Palomino Bach die
vañkúkuikuej suneš gula-
 Seen waren reichlich vorhanden Savanne
gáka agatana gēka huava itejtēj zaŋka
 zur flossen ab Gebirge Gipfel waren alle
hale Nuamejši tukuej mejvañkukuiga su-
 dieser *Nuamejši* Bach See war

5. Darauf begann die Fieberhitze, die die weißen Muscheln brachten, und die blauen brachten Fieberfrost. So brachte *Huiika* alle Arten von Krankheiten, an denen man noch heute leidet.

6. Früher — zu der Zeit, als (*Hluika*) die Muscheln noch nicht gebracht hatte — begann man den Krankheiten ihren Weg zu versperren¹. Sie gingen aber heraus und kamen hinter *Hluika* her, da sie Menschen waren. Das haben die Priester und Väter berichtet. Darauf blieb *Hluika*, wie die älteren Brüder erzählt haben, mitsamt den Krankheiten (hier), um dauernd (hier) zu sein.

7. Im Anfang waren alle Gipfel des Gebirges voll von Seen, die (nur) durch den Rio Palomino und den Bach *Nuamejši* zur Savanne abfließen. Alles füllte sich mit Seen, so daß es unmöglich war, ein Feld anzulegen.

¹ Vgl. Erz. 15, 8.

nēk gēka iteítēi zayka tejn gáyakuej
 reichlich Gebirge waren alle Feld zu bestellen
nálaksa meivankúkukuejga yay ni su-
 war nicht Seen waren war
nejgú.
 reichlich.

8. Gunguá na Huiikaha midí

Darauf *Huiika* dieser Rothenstachel
šane guejni izveinguapana ni atšingú gui-
 setzte an darauf zu sägen begann tat der
agákažini izveingui naši nítukuej nauka
 Savanne von sägend kam Bäche alle
gēka nauka ni zábišapangú Huiikaha
 Berge alle herabzubringen begann *Huiika* dieser
ajki ni atšingú.
 so tat.

9. Guatšigakaj meivankukui asejávakuej

Darauf die Seen guten
za askuimi mej maša gēka naukakuej ni
 nur allein nur ließ Berge vorhandenen
mašingú ninula hávakuej šánekuej kágaba
 ließ Flüsse Mütter bösen Menschen
gakakuej nálekuej zábiši.
 fressenden vorhandenen brachte herab.

10. Matšakaližini naši gēka naukakuejki

S. Sebastian von kam Berge alle
gej gahuši naši Duanakšui tukuán naši
 Brennholz blies -kam *Duanakšui* Bach kam
Kurlíuej tukvān gej gahuši naši Suli-
 Curiaua Bach Brennholz blies kam *Suri-*
vakaž tukuán naši Mamalugui tukuán naši
vaka Bach kam *Mamarongui* Bach kam
Kuamaka tukuán naši Abalaži tukuán naši
 Guamaka Bach kam *Sankona* Bach kam
Aluajži tukuán naši hava Nabkályiue nau-
 S. Miguel Bach kam Mutter *Nabkályiue* ist
geñ izanka ni gej agahuigatauká aj-
 wo bis Brennholz blies dort
ninki tuakualyi gēka žitsú pulánekuej ni
 sichtbar Berge rot verbrannte
iyáú tuakualyi.
 sind sichtbar.

8. Da setzte *Huiika* einen Rothenstachel an und begann zu sägen. Von der Savanne kam er sägend daher und begann alle Bäche von den Bergen abwärts zu führen.

9. Nur die guten Seen ließ er auf allen Bergen als Mütter der Flüsse bestehen, alle bösen Mütter aber, die Menschen verschlingenden, brachte er zum Abfluß.

10. Von S. Sebastian kommend, legte er an alle Berge Feuer an. Er kam zum Bach *Duanakšui*¹, zum Bach Curiaua, zum *Surivaka*, *Mamarongui*², *Guamaka*³, *Sankona*³, zum Bach S. Miguel und bis zur Mutter *Nabkályiue*⁴, und legte überall Feuer an. Dort sind die Berge sichtbar (nämlich kahl) und rot verbrannt.

¹ Bei S. Sebastian.

² Bei Marokasa.

³ Oberhalb S. Francisco.

⁴ Der Quellsee des Río S. Miguel.

11. *Hagi itsábiša sungua guánekuēj*
 Stein herabbrachte füllte aus gemachte
ni iyauká guiaka naukakuej avá guíži
 sind Savannen vorhandenen blieben Matte
ihíu guánekuēj ní nauká ní mámakuejha
 setzte gemachte sind die Priester
akuagakuá.
 haben gesagt.

12. *Aižiniki midyi šaⁿ iša*
 Darauf Rochenstachel ratsch setzte an
háķšīža agekuékuējki iživejngua zábiša
 Felsen sich hinziehende durchschnitt herabbrachte
aiķigeba kágabakuej neǵal yaúka ka
 so die Menschen gingen waren vollständig
ni zabišingú
 Wasser brachte herab.

13. *Guatšiganá mejvañkúkuili hulu*
 Darauf den See in trat ein
guñguejni kall hu kasakuej aķpejapana
 darauf Holz Hütte Pfosten zu öffnen begann
niguñgú ni surli nauši guķséjn guka siza
 darauf Wasser unter seiend Feuer nahm Pfeil
huis tejatšakaļ guķséj tej niguñgú
 schoß darauf Feuer sich stellte tat
guñguejniki hakala maigua itej guejniki
 darauf Steine drei stellte darauf
ulukatši ivejka itej guñguejniki guķséj
 großen Topf erhob stellte darauf Feuer
agáhui guñguejniki mejvañkúkuitsi uána
 blies darauf Sees des Kind
taroi vúlukuej ulu agatšejni ni yauga-
 Schlangen kleinen Topf steckte hinein zu ver-
pañgú.
 brennen begann.

14. *Ni surli nauši ahiēj aguhiēj*
 Wasser unter seiend dieser stieg herab
žejnékuejki surli nauši ahi midyi haķšī-
 seienden unten seiend sein Rochenstachel Felsen
žakuej iškayay.
 brach ab.

15. *Ni Híuika mejvañkúkuikuej šánekuej*
 Híuika den Seen bösen
makákuejkuēj aiki ní guatayká na máma-
 dich fressenden so tat die

11. Steine brachte er herab und füllte damit (die Seen) aus, so daß die vorhandenen Savannen geschaffen sind. Sie blieben, und darüber legte er eine Matte. Sie sind geschaffen, das haben die Väter berichtet.

12. Darauf setzte er — ratsch — den Rochenstachel an, durchschnitt die sich hinziehenden Felsen und leitete das Wasser vollständig herab, so daß die Menschen gehen können.

13. In die Seen ging er hinein, nahm die Holzpfosten der Hütten auseinander und machte unter Wasser Feuer, indem er — schwirr — einen Pfeil abschoß, der als Feuer niederfiel. Dann stellte er drei Steine zusammen, erhob einen großen Topf und stellte ihn darauf, fachte das Feuer an, steckte die kleinen Schlangen, die Kinder des Sees, in den Topf und begann sie zu verbrennen.

14. Und tief unter dem Wasser zerbrach er mit seinem Rochenstachel die sich unten hinziehenden Felsen.

15. So verfuhr Híuika mit den bösen Seen, den (Menschen) verschlingenden, wie die Priester berichtet haben. Alle diese

kuejha akuagakua ahiejkuejht Navuvatsi
Priester haben gesagt diese *Navuvá* von

múnžikuej žalá salinga mejvañkukuikuej
Töchter waren alle Seen

žalá ni hátekuejha ni akuagakua.

waren die Väter haben gesagt.

16. *Ajki na ni Aluaka guika težuk-*
So war Takina Savanne unteren

saka panane Aluaka guika tejsugaka ar-
Ende vom Takina Savanne oberen Ende, bis

lanka tšuíkalakuej agekua ni akuagakua
Sümpfe sind haben gesagt

Navuvatsi múnžiki Sejkaššakaa Uluman-
Navuvá von Tochter *Sekajno*-Mündung *Uluman-*

diāñ¹ hava ni nau asejawa ninula hava
diāñ Mutter Wasser ist gut Flüsse Mutter

ahiejki aj ni nau māmakuejha akuagakua.
diese dort Wasser ist die Priester sagten.

17. *Kauhava mejvañkukuikuejtsi alēñ*
Ihre Mutter Seen der diese

Navuvaki Tarvižajtši Nabulúej hale Nua-
Navuvá Tarvižajtši Nabulúej dieser *Nua-*

mejži saka nauká ale šanali ni nžáñ ni
mejži Quelle ist diese jenseits ist

māmakuejha akuagakua Navuvá aleñki
die Priester sagten *Navuvá* diese

nasga nakažguagatéj nauka vinalyi ni
mich selbst mich anreden sollt ihr (nicht)

nejgú dúkuej māmakuej ajki ni kaka-
sagte älteren Brüdern Priestern so ihnen

lēgú ni hátekuejha akuagakua.

sagte die Väter sagten.

18. *Navuvá aleñki hawa Gauteóvañha*
Navuvá diese Mutter *Gauteóvañ* diese

ižgáñane narlalá kágabalē tarvilē atšika
machte war Mensch wurde Schlange machte

ni nalá ajki ni māmakuejha akuagakua.

war so die Priester sagten.

(bösen) Seen waren die Töchter von *Navuvá*. So erzählten die Väter.

16. Daher kommt es, daß es vom unteren Ende der Savanne von Takina bis zum oberen Ende an der Mündung des Rio *Sekajno* Sümpfe gibt, die Töchter von *Navuvá*, wie man erzählt hat, während Mutter *Ulumandíāñ¹* gutes Wasser und das Wasser dort die Mutter der Flüsse ist, nach dem, was die Priester berichtet haben.

17. Die Mutter der Seen *Navuvá* lebt in *Tarvižajtši²* jenseits der *Nabulúej³* (Schneeberge) und der Quelle des *Nua-mejži*, wie die Priester erzählt haben. Diese *Navuvá* sagte zu den älteren Brüdern und Priestern: „Ihr sollt mich nicht anreden.“ So erzählten die Väter.

18. Diese *Navuvá* schuf Mutter *Gauteóvañ*, und zwar machte sie sie als Mensch und als Schlange, wie die Priester erzählt haben.

¹ Der Quellsee des Rio Don Diego. Der See heißt auch *Ulumayáñ hava*.

² Jenseits des Paramo von Noavaka.

³ Im Süden von Palomino.

⁴ Durch Zeremonien und Zaubermittel nicht auf mich einwirken.

7. Sonnen-Surli, der Beherrscher der Himmelsrichtungen.

(Erzähler Priester Jacinto Garavito.)

1. *Mama Surliki šikuakálatši*

Sonne Surli Himmelsrichtungen der

hánguakukui naukalyeka narlala makein-

Denker sein wird ist nach vier

tava zukuagatéi naukalyeka mej narlalá

Seiten sprechen wird nur ist

salýinga séivakaj geina zukuagatéi nau-

alle Zwischenrichtungen sprechen wird

kalyeka aluna geina zukuagatéi nauka-

Zwischenrichtungen sprechen wird

lyeka narlalá šikuakala išpeini guakua

ist Himmelsrichtungen daß fallen nicht

narli hánguakukui akajžuka narlalá.

deshalb Denker heißt ist.

2. *Niuavakaj ákazgua alyiue kuktuka*

Meer redet letzten den Orten zu

izanka¹ zukuagatéi naukalyeka mama Surliki

bis reden wird Sonne Surli

narlalá mulbatá lula nala ákazgua gua-

ist Krankheiten Arten allen sprechen wird.

lyeka guiava arveja gualyeka narlalá salinga

Rat sagen wird ist alle

mizēka lula guiava arveja gualyeka na

Schmerzen Arten Rat sagen wird

mama Surliki narlalá.

Sonne Surli ist.

3. *Nuñhuakala guinnei ákazgua gualyeka*

Tempel Berg anreden wird

narlalá mama nui nautanka nejatéi nuká

ist Sonne am Himmel geht allein

ákazgua gualyeka narlalá nyúia nauyaki

anreden wird ist Trockenzeit ist nicht

natšakaj Surliha ákazgua nyúia nau-

darauf Surli dieser redet an Trockenzeit damit

gokán aiki na Surliki atšalyeka narlalá.

sei so Surli machen wird ist.

4. *Ai hanga nikala ákazgua ikayla*

Dieser selbe Regen anreden rufen

gualyeka narlalá gualyiniiki iotša nyúia

wird ist dann viel Trockenzeit

1. Sonnen-Surli ist der Helfer

in den Himmelsrichtungen und

spricht nach vier Seiten, auch

nach allen Zwischenrichtungen

spricht er und nach den übrigen

acht Richtungen der Windrose,

damit die Himmelsrichtungen

nicht einfallen. Deshalb heißt

er der Helfer.

2. Nach dem Meer bis zu

den äußersten Punkten¹ spricht

Sonnen-Surli, er spricht zu allen

Arten von Krankheiten und wirkt

auf sie ein. Sonnen-Surli schafft

für alle Arten von Schmerzen

Hilfe.

3. Er allein spricht zu den

Tempelbergen und zur Sonne,

die am Himmel wandert. Wenn

die Trockenzeit fehlt, so redet

Surli (sie) an, damit es Trocken-

zeit gebe.

4. Er spricht auch zum Regen

und ruft ihn. Wenn die Trocken-

zeit anfängt lange zu währen,

oder wenn viel Regen zu fallen

¹ Nach Angabe: „Wo sich Meer und Himmel vereinigt.“

naugapana nikala tviša zeigapana guatši-
zu sein beginnt Regen viel zu sein beginnt darauf
gakaj aj hanga ákazgua guan žej akale-
dieser selbe spricht genug ist sagen

kalyēka na⁷ Surliki narlā.
wird Surli ist

5. *Nitšiši hika hika ákazgua gualyēka*
Ferner Dinge alle anreden wird

salyinga mulbatā lula salyinga ákazgua
alle Krankheiten Arten alle redet an

arveja gualyēka nukā narlālā.
sagen wird allein ist.

6. *Īza mejin guakua šikuakala*
Abhang daß platzen nicht Himmelsrich-
ižgatsinin guakua haj nulankukui
tungen daß einfallen nicht dieser Welt

itšej kalaugáukala tsini guakua
auf wir alle daß zugrunde gehen nicht

mama Surliha ákazgua gualyēka narlālā
Sonne Surli dieser anreden wird ist

aiki māmakuejha kañžini akuaši
so die Priester in alter Zeit haben gesagt

nej želgū aluna Kágabakuejha akuaši
taten waren göttlichen Kágaba diese sagten

jelgū.
waren.

7. *Atsatauguejiniki aleŋga guia vejnguā*
Darauf dieser Rat sagte

nuñhuakutvikuejha akazguatēj nāukalyēka
den Tempelnovizen diesen anreden werden

mej ni akaldagū guñguejinizini nāka ižgu-
nur sagte darauf Gesicht nahm

ka maša māmakuej agaj nuka
sich ließ zurück den Priestern händigte ein allein

niguñgū aiki na Surli uakāj akajžuka želgū
tat so Surli Maske heißt ist

ni māmakuejha hātekuejha mauzeñ
die Priester Väter zu vergangener Zeit

žalakuejha kañ žalakuejha aluna
gehörigen zu alter Zeit gehörigen göttlichen

Kágabakuejha akuaši nej - narlālā.
Kágaba sie sagten taten waren.

beginnt, so redet *Surli* (die betreffenden) an und spricht: „Es ist genug.“

5. Zu allen Dingen spricht er, redet auf alle Arten von Krankheiten ein und wirkt ihnen entgegen.

6. Damit die Abhänge nicht bersten, die Himmelsrichtungen nicht einstürzen und wir alle auf dieser Welt nicht zugrunde gehen, zu diesem Zweck redet Sonnen-*Surli* sie an. So haben die Priester in alter Zeit berichtet und die göttlichen *Kágaba* erzählt.

7. Ferner erteilte er den Novizen der Tempel Rat und kündigte ihnen an, daß sie (die drohenden Mächte) anreden sollten. Dann nahm er sich das Gesicht ab, ließ es zurück und händigte es den Priestern ein. Dieses heißt *Surli*-Maske. So haben es die Priester und Väter, die in alter Zeit lebten, und die göttlichen *Kágaba* erzählt.

8. *Ajki nalgua na mamakuejha kagi*
 So war die Priester Jahre
eitagua mauzua eitagua agakuivizē guka
 neun neun als Novizen lernend
naralā ahi uakaj izgapa nalini dulašatēj
 waren seine Maske setzten auf dann Gespräche
naugakualyēka guatšigakaj salyinga šikua-
 pflegen werden darauf alle Himmels-
kala nala akazgua nejkaljēka naralā.
 richtungen alle anreden werden sind.

9. *Nulankukui izgatsini guakua nani*
 Welt einstürze nicht jüngere
talañxeluknej itsuizani guakua
 Bruder Fremde daß zugrunde gehen nicht
nauman tuatēj naugakualyēka nuka
 in jeder Hinsicht Sorge tragen werden allein
yelgū hika hika nauman tual naugakualyēka
 sind alle Dinge gut Sorge tragen werden
nuka hātekuejha ni akuagū nanikuejha
 allein Väter diese sagten jüngeren Brüder
agisalin guakua kuibulu na manman
 daß leiden nicht Ansiedlung mit kopfüber
nejšin guakua ningalaka bapōl na
 werde nicht dem Meer auf den Dampfern mit
balku na itsuizani guakua nauman
 Schiffen mit daß zugrunde gehen nicht gut
tual naugakuej ni hātekuejha guagakuā.
 sorgen müssen die Väter sagten.

10. *Ajhieiki nuñhuakurvi kagi eitagua*
 Dieser Tempelnovize Jahre neun
kuivizē šitsitēj naugatšiganā dulašatēj nau-
 lernt lernt darauf Gespräche führen
kalyēka nuka naralā aleki kagi eitagua
 wird nur ist dieser Jahre neun
arlānkaša haku itukalē guatšigakaj Surli
 vollendet Frau berührt darauf Surli
uakaj akāutšiha guga kuka kagi eitagua
 Maske anderer konnte nehmen Jahre neun
ukuivizē gualyēka naralā.
 lernen wird als Novize ist.

11. *Guatšigakaj akāñ kutvizele*
 Darauf in alter Zeit dem Lernenden
hanki aĩši hānguakukui hūgukui aktej
 diesem diesem von Denker Vorgesetzte setzte

8. So kommt es, daß die Priester, die neun oder zweimal neun Jahre als Novizen gelernt haben, seine Maske aufsetzen, Gespräche pflegen und alle Himmelsrichtungen anreden.

9. Sie sollen in jeder Hinsicht dafür Sorge tragen, daß die Welt nicht einstürze und daß die jüngeren Brüder, die Fremden, nicht zugrunde gehen. Auf alles geben sie allein acht, wie die Väter erzählt haben. Sie sollen gut dafür sorgen, daß die jüngeren Brüder nicht leiden, daß die Ansiedlungen nicht vergehen, und daß die Dampfer und Schiffe auf dem Meer nicht verloren gehen. Das haben die Väter gesagt.

10. Diese Tempelnovizen lernen angestrengt neun Jahre und führen nur Gespräche. Wenn diese neun Jahre vollenden und (nun) eine Frau berühren, dann muß ein anderer, der die Surli-Maske nimmt, neun Jahre als Novize lernen.

11. In alter Zeit aber nahm nur der Helfer¹ und Vorgesetzte dieses Lernenden die Maske und setzte sie auf, wie die Priester

¹ Die *hānguakukui* sind diejenigen, die ihre neunjährige Lehrzeit als Novizen beendet haben.

nuka gukan želgú na mántakuejha gua-
 auf allein nahm war die Priester haben
gakuá akanga kutvízē guanekuejki Surli
 gesagt in alter Zeit die Lernenden Surli
uákaj singuasá guakuej želgú ni háte-
 Maske berühren nicht durften waren Väter
kuejha guagakud aiki narlá nalgud na
 diese haben gesagt so war war
mama Surli uakaj meí akajžuka narlala.
 Sonne Surli Maske nur heißt ist.

12. *Tuajki nalgud na Žályikuejha*
 Deshalb war Kolumbianer diese
uaka ituñ guasuñze želgú na akuagakud
 Gesicht sehen-dürfen nicht sind haben gesagt
hika hika akazguakakuej na nalgud nt uáka
 alle Dinge sollen anreden daher Gesicht
ituasungele na agatsalá aiki ni máma-
 sehen nicht dürfen ist so die
kuejha guagakud.
 Priester sagten.

13. *Guejiná kajgaki aj iaga kutvížeka*
 Darauf heute diese auch Lernenden
salyi ni itšuiža guatšigakaj mulbatá
 alle zugrunde gehen darauf Krankheiten
lula náykale wia niguáne akualama háte-
 Arten alle siegen tun sagten so die
kuejha nt kajgaki šiži ži šiši
 Väter heute Heuschrecken Wurm Maus
hika hika lula nala amaga wia guasá
 alle Dinge Arten alle ebenso siegen tun
nuka ni kahañgūñ.
 alle sie denken.

14. *Kutvížeka sali nitsuiža munži*
 Lernenden alle gehen zugrunde Mädchen
kutvížeka nitsuiža ejžudmakuej naj-
 lernende gehen zugrunde ersten alle
gauka aitsi māmakuej hānguakukui hañ
 diesen von die Priester Denker wie
naýkakuej laga nálkša guatšigani kajgaki
 seiende auch sind nicht darauf heute
mulbatá wia hika hika wia gukageba ni
 Krankheit siegt alle Dinge siegen tun sehr
kajgaki tui nitsi nuka ningakūñ háteku-
 heute sehen bis alle tun die Väter

erzählt haben, so daß in früherer Zeit die Lernenden *Surli's* Maske nicht berühren durften. Das berichteten die Väter. So verhält es sich mit der sogenannten Sonnen-*Surli*-Maske.

12. Daher kommt es, daß die Kolumbianer die Maske nicht sehen dürfen, wie berichtet ist; da die (Träger) alle Dinge anreden sollen, so dürfen jene die Maske nicht sehen. Das haben die Priester erzählt.

13. Nun hören heute alle diese Lernenden auf, und es gewinnen alle Arten von Krankheiten die Oberhand, wie die Väter gesagt haben, und heute denken alle, daß ebenso die Heuschrecken, Würmer, Mäuse und alle Arten von Dingen die Oberhand gewinnen.

14. Alle lernenden Knaben und Mädchen¹ aus den ursprünglichen (Geschlechtern) gehen zu Ende, und es gibt keine Priester mehr, die gleichsam die Helfer von jenen sind. Daher siegen heute die Krankheiten und alle (üblen) Dinge. Das sehen heute alle ohne Ausnahme, und das haben die Väter erzählt,

¹ Die künftigen Frauen der Novizen.

*eiha guarlama ni kajaki tui nitsi nayka*²

sagten dieses heute sehen bjs alle

ningakūñ.

jun.

8. *Tajku*, der Herr des Goldes.

(Erzähler Priester *Jacinto Garavito*.)

1. *Ejzuakala nani Tajku māma-*

Im Anfang jüngerer Bruder *Tajku* Priester

kueĩtsi na niuwa gayataukā haĩni dūekuej
der Gold machte hier den älteren

na žaukajni Makuinsalyi aĩni nej
Bruder bei war darauf Rio Lagarto zum dort ging
naguā aĩka iyausi na dūekueĩtsi niuvan
tat dort seiend älteren Brüder der Gold
gayapana na atšā nani Tajku.
zu machen begann tat jüngerer Bruder *Tajku*.

2. *Guejñizini hula niuwa gayapana*

Darauf Röhrchen Gold zu machen be-

niuwa uamo niuwa kukaliža niuwa
gann Gold Brustgürtel Gold Ohrringe Gold
nuktava ni gayapana gula iškalia-
Brustplatte zu machen begann Arm sich an-
kuáykale kala iškallakuáykale niu-
legten vorhandenes Bein anlegten vorhandenes Gold
vageba ni nani Tajkuha gayata-

jüngerer Bruder *Tajku* dieser machte

ykā nuñhuāñ ša naykalyékakuej.

Tempel im sein sollte.

3. *Niuwa saivakue niuwa suguba*

Gold Stirnreif Gold Mütze für den

niuwa skata niuwa šuka-
Tanzaufsatz Gold Ararafederschmuck Gold Stuhl
sabuėj nuñhuāñ kulza nejkalyēka
für Federkopfschmuck Tempel tanzen werden

na gayapana.

zu machen anfang.

4. *Guejñizini niuwa pañkatsā niuwa nind*

Darauf Gold Leibgürtel Gold Leib-

niuwa žakuā niuwa namto niuwa suga-
gürtel Gold Hemd Gold Mütze Gold Um-
měj niuwa sugi niuwa sukala ni
hängetasche Gold Kalkdose Gold Stäbchen zum

nani Tajkuha gayataukā.

Kalkessen jüngerer Bruder *Tajku* dieser machte.

1. In frühester Zeit verfertigte jüngerer Bruder *Tajku* die Goldgeräte der Priester. Nachdem er hier (in der Sierra) bei den älteren Brüdern gelebt hatte, ging jüngerer Bruder *Tajku* nach dem Rio Lagarto¹ und begann während seines dortigen Aufenthaltes Goldsachen für die älteren Brüder anzufertigen.

2. Er machte goldene Röhrenperlen und Brustgürtel, goldene Ohrringe und Brustplatten. Man trug goldenen Arm- und Beinschmuck aller Art, den jüngerer Bruder *Tajku* verfertigte, und (alles) mußte im Tempel aufbewahrt werden.

3. Für den Tanz im Tempel machte er goldene Stirnreifen, goldene Mützen, goldenen Ararafederschmuck² und Stühle als Stützen für den Federkopfschmuck.

4. Dann fertigte jüngerer Bruder *Tajku* die goldenen Leibgürtel *pañkatsā* und *nind*, goldene Hemden, Mützen, Umhängetaschen, Kalkdosen und Stäbchen zum Kalkessen.

¹ Mündet westlich Dibulla ins Meer.

² Siehe s. v. *skata*.

5. *Gueñizini niuva kukui niuva tai*
 Darauf Gold Trommel Gold Rassel
niuva kuizi niuva kalaykáj niuva nuñhuéj
 Gold Flöte Gold Sitz Gold Tempel
ni gayatauká.
 machte.

6. *Gueñiziniki ejzuama Kágaba nay-*
 Darauf ursprünglichen Kágaba alle
gayka nuñhuáñ akuizatéj aj iskalia
 Tempel im tanzen dieses sich anlegen
akualyeka guatsigakaj nuñhuakulvikuejha
 sie werden darauf die Tempelnovizen diese
aj iskalia akualyini kualama guá nyé-
 dieses anlegen dann Ernte weihen Re-
kala ákalé nuia gayá akuatéj nay-
 gen rufen Trockenzeit machen sie tun sein
kalyeka narlá ni nani Tajkuha
 werden sind jüngerer Bruder Tajku dieser
agayatéj nuka Kalguašiza ákazgua¹ agay-
 fertigte allein Kalguašiza anzureden fertigte
atéj narlayká.
 war.

7. *Hika agayungeba niuva zizu taroi*
 Dinge machte Gold Wels Schlange
husu nuva hika nuva lula nayka bejarzē
 Krebs Vogel usw. Vögel Arten alle Tiere
lula makejua kala arlukakuej nala niuva-
 Arten vier Belne habende alle Gold
geba ni agayatauká niuva kágaba tuñ aga-
 machte Gold Mensch ähnlich
tsalyi ni nani Tajku atšlīgū na há-
 jüngerer Bruder Tajku tat die
tekuejha akuagakua.
 Väter haben gesagt.

8. *Duekuejšiki ejnūnka vej² ni nani*
 Älteren Brüder der vieles nur der
atšá hajni naykenki guatsiganá
 jüngere Bruder tat hier war als darauf
duekuejha sukua ejzua agaj niuva
 die älteren Brüder Knaben einen übergaben Gold

5. Ferner verfertigte er goldene Trommeln, Rasseln, Flöten und Sitze und Tempel aus Gold.

6. Damit die ursprünglichen (Geschlechter der) Kágaba beim Tanz im Tempel diesen (Goldschmuck) anlegen, damit die Tempelnovizen ihn anlegen, um die Ernte zu weihen, den Regen zu rufen und die Trockenzeit zu machen, dazu allein verfertigte (dieses alles) jüngerer Bruder Tajku. Um Kalguašiza anzureden, hatte er es angefertigt.

7. Andere Dinge machte er aus Gold: Wels, Schlange, Krebs, Vogel usw. Alle Arten von Vögeln und vierfüßigen Tieren machte jüngerer Bruder Tajku aus Gold, auch eine goldene menschenähnliche Figur. Das haben die Väter berichtet.

8. Nachdem der jüngere Bruder hier vieles nur für seine älteren Brüder gemacht hatte, übergaben sie ihm einen Knaben, mit der Bitte, er möchte ihn nur die Goldschmiedekunst lehren.

¹ Zu ergänzen ist *naykalyeka*.

² Es ist zu ergänzen: *agayatauká* (fertigte an).

gaya guaši šiakalialyēka niuva gaya nuka
 machen sagend lehren werde Gold machen nur
*nagakuá*¹
 taten.

9. *Sukua alúna aksungéleki niuva*
 Der Knabe Gedanken hatte nicht Gold
kágaba gaya náguá akáj arlékakuej ta-
 Mensch machte tat unwillig seienden un-
má arlékakuej zukagélekuejki niuva nej-
 tauglich seienden hörenden nicht Gold ma-
kalyēka hula nejalyēka na ajkuejki
 chen werden Röhrrchen machen werden diese
naralá ejnunka vej salyinga ná nani
 waren viele nur alle jüngerer Bru-

Tajku atšatauká.
 der Tajku tat.

10. *Atšatéj naykenki alánikuejha*
 Tat war darauf seine jüngeren Brüder
nani Zetazeta nani
 diese jüngerer Bruder Zetazeta jüngerem Bruder
Séjbunži na izale akuejni niuva
Séjbunži mit vereinigten sich darauf Gold
kagakauál ákalē niguá alánikuejha
 ihnen mache sagten taten die jüngeren Brüder
ajki ni akalégú.
 so sagten.

11. *Guakaj niuva sapatu gayal ákalē*
 Darauf Gold Schuhe mache sagten
niuva sultiha niuva kukaliža niuva kutšala
 Gold Ring Gold Ohrgehänge Gold Löffel
niuva pulatu niuva šejža nángutsekuej ni
 Gold Teller Gold Messer kleine
gayal akaléká hika hajni tuŋguakuaukale
 mache sagten Dinge hier sichtbaren alle
niuvageba nin gápakuej alánikuejha
 Gold machen sollte seine jüngeren Brüder
akalégú duéivakuejha hátekuejha ajki
 diese sagten die Alten diese Väter diese so
ni akuagakuá.
 haben gesagt.

12. *Guejnížiniki alánikuejha*
 Darauf seine jüngeren Brüder diese
múnžišči hákulue tuŋgetse gayal ákalē
 Frau der Geschlechtsteil ähnlich mache sagten

9. Da der Knabe nicht bei der Sache war, so verwandelte ihn jüngerer Bruder *Tajku* in einen Menschen aus Gold, und das machte er mit allen den vielen (Burschen), die aus Widerwillen, Untauglichkeit und Unverstand nicht Goldsachen und Röhrenperlen machen konnten.

10. Darauf vereinigten sich die jüngeren Brüder *Zetazeta* und *Séjbunži* und baten ihn, er möchte ihnen Goldsachen anfertigen.

11. Goldene Schuhe, goldene Ringe, Ohrgehänge, Löffel, Teller, kleine Messer und alle Dinge, die man hier sieht, baten ihn seine jüngeren Brüder aus Gold anzufertigen. Das haben die Alten und Väter berichtet.

12. Darauf sagten ihm seine jüngeren Brüder, er solle die weiblichen und unsere männlichen Geschlechtsteile der Wirk-

¹ Gehört zu *agaj*.

ajžini kalguákala nauihi tuñgetse gayal
 ferner Geschlechtsteile unsere ähnlich mache
ákale niguá ajžini ejžuámakuejha akua-
 sagten taten so die ursprünglichen diese haben
gakuá guakaj žej uržé guejnikin dej
 gesagt darauf Furcht hatte darauf ging

Mulkuávalyi naguá.

Mulkuava nach tat.

13. *Ajñakžini iaga atšulžaki mizal*

Dort von auch einmal zu wandern

na gualyēka ni alenga ákaltej guñgū ajki
 kommen wird er selbst sagte tat so

na māmakuejha guaši nej yalá alenga
 die Priester sagten taten waren er selbst

kalta iškavaša nej alunalinki ajki ni
 Nachricht hinterließ tat den Gedanken in so

māmakuejha akuágakuá.

die Priester sagten.

lichkeit entsprechend anfertigen, wie die ursprünglichen (Geschlechter) erzählt haben. Da aber hatte *Tajku* Angst und ging nach *Mulkuava* (auf die andere Seite des Meeres).

13. Von dort versprach er selbst einmal herzukommen, wie die Priester erzählten, und hinterließ eine Botschaft in den Gedanken. Das haben die Priester berichtet.

9. Der Himmelsbewohner *Niuálue* und sein Schwiegervater *Tajku*.

(Priester Miguel Nolasvita.)

Niuálue wird von *Tajmá* verfolgt.

1. *Nanlankžini Niuálue agatana naguá*

Himmel vom *Niuálue* kam herab tat

guejnikl ni kañguapana naguá ni
 darauf Fluß zu trocken begann tat Wasser

ihulukša naguá guejnikl tejsugāka hua-
 leitete ab tat darauf am oberen Ende sperrte

kalia tejžuksāka huakalia naguá guejnikl
 ab am unteren Ende sperrte ab tat darauf

tej žizū guaka tagapana naguá
 ein Kraut Wels Töter zu klopfen begann tat

žizū šuižegakán.

Wels damit sterben.

1. Vom Himmel kam *Niuálue* herab und begann einen Bach trocken zu legen, indem er das Wasser ableitete und es am oberen und unteren Ende abspernte. Dann fing er an, ein Kraut, das den Wels tötet, zu klopfen, damit die Welse sterben sollten.

2. *Guejnikl žizū salí šulža guaka pej-*

Darauf Welse alle starben tötete zu

gapana tejsugākažini tejžuksākatsin
 sammeln begann oberen Ende vom unteren Ende zum

ejžua agatana nitsi ejžua arlanka
 eins kam herab stieg empor eins kam an

maykuej zabi agatana maykuej
 zum zweitenmal stieg abwärts stieg bis unten wiederum

nitsi žizū pejši maykuej zabatēj.

stieg empor Wels sammelnd zum drittenmal stieg abwärts.

2. Da starben alle Welse, und er begann die Welse, die er getötet hatte, einzusammeln. Vom oberen Ende bis zum unteren Ende stieg er, Welse sammelnd, ab- und aufwärts bis ans Ende: einmal, zum zweiten und dritten Male.

3. *Muan' nayeñki apeiñu Tajmü*In der Mitte war darauf sein Freund *Tajmü**nitsigatēj muan arlebi niguā guejniki*
stieg aufwärts in der Mitte traf tat darauf*ākazgua niguā napeñu žižū pejši šiguabalō*
redete an tat mein Freund Wels sammelst du*akalēguakaj žižū pejši naguatakū.*

sagte darauf Wels sammle ich.

4. *Ajki ni ižkalēgū akuñguejniki sa*

So — sich sagten darauf Onkel

*Niuālue zabi tejšuksaka agatana**Niuālue* stieg herab ans untere Ende langte unten an*sa Tajmuki tejšugaka arlañka niguā*Onkel *Tajmü* am oberen Ende kam an tat*ižuluka ni hanašitaykā ejzua ižgalebi*

zu gleicher Zeit sie taten eins sich trafen

alitiši asabi ni hanašitaykā

sie stiegen empor sie stiegen abwärts sie taten

*guatšigakaj sa Niuāluetši žižū uñua*darauf Onkel *Niuālue* von Wels Fleisch*hāgala itšej guanālē asā Tajmuha*einen Stein auf gelegt hatte sein Onkel *Tajmü* dieser*guka salin ga niguā aikigeba Niuālueha*nahm alles aß tat so *Niuālue* dieser*žižū žejn guane hāgala nalē ni*

Wels vereinigte tat einen Stein auf war

*asa Tajmü ni gaha.*sein Onkel *Tajmü* aß.5. *Guakaj sa Niuālueha nitiši*Darauf Onkel *Niuālue* dieser stieg empor*tejšugāka huagapēj nāuañgeba guejniki*

ans obere Ende öffnete ein wenig darauf

zabi uñuañ guši zabataykeñki mi-

stieg abwärts Fische fangend stieg herab darauf in

*anki asā Tajmü aj nagatēj nayeñ*der Mitte sein Onkel *Tajmü* dort kam darauf*guakaj ākazgua niguā Tajmuha.*redete an tat *Tajmü* dieser.6. *Sa zabihi šiguabalō sa Niuālue*Onkel abwärts gehst du Onkel *Niuālue**ākiay aržē zabihi naguatakū asā*

antwortete ja abwärts gehe ich sein Onkel

*Tajmuha sa hinakši ni arlē zaba-**Tajmü* dieser Onkel weshalb Wasser mehr herab-

3. Als er in der Mitte war,

stieg sein Freund *Tajmü* auf-

wärts und traf ihn dort. Dieser

sprach ihn an: „Mein Freund,

sammelst du Welse?“ sagte er.—

Darauf: „Ja, ich sammle Welse.“

4. Nach dieser Unterhaltung

stieg Onkel *Niuālue* abwärts bis

zum untersten Ende, während

Onkel *Tajmü* gleichzeitig am

oberen Ende ankam. Als sie

einander einmal beim Auf- bzw.

Abstieg begegnet waren, nahm

Onkel *Tajmü* die Welse Onkel*Niuālue's*, die dieser auf Steine

gelegt hatte, und verzehrte alle.

So aß Onkel *Tajmü* die Welse,die *Niuālue* auf Steine gesam-

melt hatte.

5. Da stieg Onkel *Niuālue*

bis ans obere Ende herauf und

öffnete ein wenig (die Sperre).

Darauf stieg er, Fische fangend,

abwärts, in der Mitte aber kam

sein Onkel *Tajmü* und redete

ihn an:

6. „Onkel, gehst du nach

unten?“ — Onkel *Niuālue* ant-

wortete: „Freilich, ich gehe ab-

wärts.“ — Onkel *Tajmü* fuhr

fort: „Onkel, weshalb beginnt

mehr Wasser herabzukommen,

pán huagákpej šivakuá akalégua-
 zufließen beginnt hast geöffnet du sagte darauf
 kaj akpejgazakuá nikuejgatéjn žauká natša-
 öffnete nicht geschlossen ist ist darauf
 kaj hinakši arlé zabapán ni
 weshalb mehr herabzukommen beginnt Wasser
 iškalegú guñguejniki sa mihá kuš
 sich sagten darauf Onkel schnell laßt uns
 itsani uñua yasuhguvinéj.
 eilen Fische uns überwältigen.

7. Alejguejniki Tajmuki nitši

Sie sprachen darauf Tajmú stieg aufwärts
 Niudlueki zabi tejžuksāka agatana
 Niudlue stieg herab am unteren Ende kam unten
 Tajmuki tejsugāka arlanka žizún
 an Tajmú am oberen Ende kam an Wels
 guši guatšakaj ni zabatéj nauguakaj
 fangend darauf Wasser kam herab darauf
 huakalia guejniki zabi nigud.
 schloß darauf ging herab tat.

8. Niudlueki tejžuksāka agatana guej-

Niudlue ans untere Ende kam herab darauf
 niki tuñ guatšakaj Tajmú kaka uñuañ gaka
 sah darauf Tajmú Mund Fische aß
 kagalejžaka iaga uñuañ gaka muštava
 After im auch Fische aß auf beiden Seiten
 kākarkvakuej tuñ nigud guatšigakaj sa
 Mund hatte sah tat darauf Onkel
 Niudluetši uñua žizú hagala itšejn guna-
 Niudlue von Fische Wels Steine auf legte
 lēkuej ingahi ingahi ni tuá.
 aß aß sah.

9. Guakaj sa Niudlue žej aržega-

Darauf Onkel Niudlue Furcht zu haben
 pana tuñ guatšakaj alēñ iaga agisa
 begann in der Tat darauf er auch leiden
 gualyēka alūñ guakaj nākui guejniki Tajmú
 werde sah darauf floh darauf Tajmú
 atuñsagá izukejta nitšiši nitukuañgá
 sehen ließ nicht ging heraus bis Bach selbst
 aingalalyi mitabi makéjnkala izgatej
 diesem auf Caracoli vier sich erhoben
 naukāj kali diši matalyi kalsukalyi
 darauf Baum stieg oben die Baum-Spitze auf
 guejniki ajnka itej itejn yaugú.
 darauf dort sich setzte saß war.

hast du (die Sperre) geöffnet?“
 — Darauf: „Ich öffnete sie nicht,
 sie ist geschlossen.“ — Weshalb
 aber fließt mehr Wasser ab?“
 — Und nach diesem Gespräch:
 „Onkel, laß uns eilen, sonst
 überwältigen uns die Fische.“

7. Nachdem sie so ge-
 sprochen hatten, ging Tajmú
 aufwärts und Niudlue abwärts
 und kam zum unteren Ende.
 Tajmú kam, Fische fangend, am
 oberen Ende an. Da (noch)
 Wasser herabfloß, schloß er (die
 Sperre) und ging abwärts.

8. Nachdem Niudlue ans
 untere Ende gekommen war,
 sah er sich um und bemerkte,
 daß Tajmú mit dem Mund und
 auch mit dem After Fische aß,
 da er auf beiden Seiten einen
 Mund hatte. Fortwährend aß er
 die auf den Steinen liegenden
 Welse. Onkel Niudlue's, wie
 dieser beobachtete.

9. Da begann Onkel Niu-
 dlue furchtsam zu werden und
 floh, weil er erkannte, daß er
 selbst in Gefahr war. Ohne sich
 von Tajmú sehen zu lassen,
 ging er bis zu dem Bach und
 kletterte hoch oben auf die
 Spitze eines von vier Caracoli-
 bäumen, die sich an ihm er-
 hoben. Da setzte er sich und
 blieb sitzen.

10. *Yayguenki sa Tajmü nagapana*

Darauf Onkel *Tajmü* zu kommen
žizün guši nagapana aiki tuñ
 begann Wels fangend zu kommen begann so sah
tuingeba nagatěj asá Niudlue tuingeba
 sah kam sein Onkel *Niudlue* sah
guatsá iaga tuaki tejsugāka arlanka tuñ.
 darauf auch sah nicht am oberen Ende kam an sah.

11. *Nalakaj žizün guka árluka nasá*

Darauf Wels fing fragte mein
Niudlue šajkaj akalėkakaj tuazakú
 Onkel *Niudlue* wo ist sagte darauf sah nicht ich
akiaq kuakaj Tajmü žizün guka ga uñua
 antwortete darauf *Tajmü* Wels nahm aß Fische
lula nala árluka guatsá iaga tuazeñkalá
 Arten alle fragte darauf auch sahen nicht wir
akalėkakaj uñuakuej salin ga.
 sagten darauf Fische alle aß.

12. *Guejniki huaká taši guka árluka*

Darauf Uacarote grün fing fragte
guakaj nahi ūba sejn natuá guakaj
 darauf mein Auge geöffnetes mir sieh darauf
Tajmuha ūva sejn nituá guatsá iaga
Tajmü dieser Auge geöffnetes sah darauf auch
tuakt nalakaj gukan ga.
 sah nicht darauf nahm aß.

13. *Guejniki huaká tsusi guka árluka*

Darauf Uacarote roten fing fragte
nasá Niudlue tu makuka akalėguakaj
 mein Onkel *Niudlue* sehen du kannst sagte darauf
uvak sejn natuá maši ūva nasižuka
 Auge ins geöffnete mir sieh wo Auge ich habe
malatún šaŋga nakuageba akalėguakaj
 du mich sieh übel mir tue ja sagte darauf
Tajmuha sejn tuatsakaj mataka mitabi
Tajmü dieser geöffnet sah darauf oben Caracoli
sugaka itěj nituñgú.
 der Spitze auf saß sah.

14. *Tuñguakaj ákazgua sa zabiúá*

Sah darauf redete an Onkel, steige herab
hinakši nasižakul makúñ sa akhiėnanguá
 weshalb mich flohst du Onkel steige herab
uñua kuts izgakuši mivejažakú akalėgatšá
 Fische laßt uns fangen dir sage ich sagte tat
iaga akhiėnaki.
 auch stieg herab nicht.

10. Nun kam Onkel *Tajmü*,
 Welse fangend, daher, sah sich
 um und schaute im Gehen öfter
 nach seinem Onkel *Niudlue* aus,
 sah ihn aber nicht und gelangte,
 sich umschauend, (wieder) bis
 zum oberen Ende.

11. Dann fing er einen Wels
 und fragte ihn: „Wo ist mein
 Onkel *Niudlue*?“ Da antwortete
 der: „Ich sah ihn nicht“, worauf
Tajmü ihn nahm und aß. Alle
 Arten von Fischen fragte er, aber
 auch sie sagten: „Wir sahen ihn
 nicht“, wonach er alle Fische
 verzehrte.

12. Er fing nun einen grünen
 Uacarote und fragte ihn. Darauf:
 „Sieh mir in mein geöffnetes
 Auge.“ *Tajmü* sah das geöffnete
 Auge, bemerkte aber nichts,
 nahm und verzehrte ihn.

13. Dann fing er einen roten
 Uacarote und fragte ihn: „Kannst
 du nicht meinen Onkel *Niudlue*
 sehen?“ Er antwortete: „Sieh
 mir in das geöffnete Auge, sieh,
 wohin ich mein Auge (gerichtet)
 habe, tue mir nichts Übles.“
 Da sah *Tajmü* nach dem ge-
 öffneten (Auge) und sah ihn auf
 der Spitze des Caracolibaumes
 sitzen.

14. Als er ihn erblickt hatte,
 sprach er ihn an: „Onkel, steige
 herab, warum fliehst du vor
 mir? Onkel, komm herab, sagte
 ich dir nicht, wir wollen Fische
 fangen?“ Er stieg aber nicht
 herab.

15. *Tuñguakaj sa Tajmú kali hayli-*

Sah darauf Onkel *Tajmú* Baum zu be-
pana niguá asanki sizak átsuiza isteja
 nagen begann tat vorher Pfeil einmal schoß
mútsuiza isteja máikuiza isteja nitsísi makéj-
 zweimal schoß dreimal schoß bis viermal
uiza isteja niguá guejiná kaja guán kalyi
 schoß tat darauf jetzt wirklich Baum
hayliapana niguá.
 zu benagen begann tat.

16. *Ejzua arzábisa átsuín hayli átsá*

Einen fällte einen Tag nagte tat
atséjn hayli átsá ni ejzua arzábisa ni
 eine Nacht nagte tat einen fällte
atsapana nitsísi mayzua arzábisa guatsakaj
 zu tun begann bis zwei fällte darauf
žikuej kalizi itsejkualé kúbikuej
 Würmer dem Baum auf die oben waren Schmetterlinge
itsejkualé guka salín ga ni átsatayká
 die oben waren fing alle fraß tat
nitsísi muškuimi mej áktéj.
 bis zwei nur standen.

17. *Guatsakaj huála arlúgaksa salí*

Darauf Zähne hatte nicht alle
akuana guakaj ásakuej ikayla agakuáñe
 zerbrach darauf seine Onkel rief bat
siñsi lula nala miháj kuteñku tubi
 Maus Arten alle Guardatinaja Eichhörnchen Igel
muškuimi huála arlúkakuej náykale
 zwei nur Schneidezähne die haben allen
ákalé nagañnégua ni akalégú.
 sagte mir hilf sagte.

18. *Guejniki ajkuej nan dua ni kali*

Darauf diese fielen her Baum
avejnguapana muškuimi avánekuéj mi-
 sie begannen zu fallen zwei nur gebliebenen Ca-
tabi guejni ejzua agazábisa átsuín átséjn
 racoli darauf einen stürzten um einen Tag eine Nacht
zejgatšá ni agazábisa guatšá laga Niudlue
 verfloß stürzten um darauf auch *Niudlue*
akugazá niguá.
 sie fingen nicht taten.

19. *Askuimi mej avá guakaj sa Niu-*

Einer nur nur blieb darauf Onkel *Niu-*
dlue tuñ guatsakaj agisa gualyěka tuakaj
dlue sah darauf leiden werde sah darauf

15. Als er das sah, begann Onkel *Tajmú* den Baum zu benagen. Vorher jedoch schoß er einmal, zweimal, dreimal und viermal einen Pfeil ab. Dann erst begann er den Baum zu benagen.

16. Einen stürzte er um, indem er einen Tag und eine Nacht nagte. Mit einem begann er und fällte schließlich zwei. Dann sammelte er alle Würmer und Schmetterlinge, die auf den Bäumen lebten, und fraß sie. Schließlich standen nur noch zwei.

17. Er hatte aber keine Zähne mehr, da er alle zerbrochen hatte. Darauf rief er seine Oheime und bat sie: Alle Arten von Mäusen, die Guardatinaja, das Eichhörnchen, den Igel, alle, die nur zwei Schneidezähne haben, lud er ein und sagte ihnen: „Hilf mir.“

18. Diese fielen darüber her und begannen die beiden nur noch gebliebenen Caracolibäume zu fällen. Einen stürzten sie nach einem Tage und einer Nacht um, fingen aber *Niudlue* nicht.

19. Nur einer blieb noch übrig. Da schaute sich Onkel *Niudlue* um und sah, daß er in Gefahr sei. Darauf befestigte er

nauianka ejtagua ši itej akallia nukavėj
am Himmel neun Fäden legte befestigte nur

nigud gvejni sa Tajmū akuakuej nan
tat darauf Onkel *Tajmū* seinen Leuten mjt

dua hi avejnguapana mitabi askuimi
fiel her sie begannen zu fällen Caracoli einen nur

mej avane ejzua agataņgua mayzua
nur gebliebenen eins stürzte um zwei

agataņgua majgua agataņgua.
stürzte um drei stürzte um.

Niuđlue im Nest des Riesenaperbers.

20. *Guataņkenki ulubuej zukejtatėj.*
Darauf Riesensperber kam vorbel

naņguenki uluvuejha akazgua sa
darauf Riesensperber dieser redete an Onkel

hinakši guāñ itšanabalō akalēguakaj Ni-
weshalb Traurigkeit fühlst du sagte darauf Ni-

uđlueha akiaņ mia nagisalyi niguatukii
uđlue dieser antwortete weil ich leide tue ich

nejņki sa dasikuanguakud.
deshalb Onkel mich verteidige.

21. *Akalēguakaj uluvuejha žakuđ aga-*
Sagte darauf Riesensperber Hemd bat

šiša nauianka hatej naņgenka nuvalula hatej
im Himmel Vater ist wo Vögel Vater

gvejniki uluvuejha ulē nagud uđua
darauf Riesensperber trug fort tat Junge

akizaņgenka zukuiakšalyēka nagud.
sind wo er aufziehen werde tat.

22. *Guatsigakaj mitabi tana nagud ka-*
Darauf Caracoli fiel tat dem

liži hika hika itšejkualayka kuvi
Baum auf alle Dinge die oben waren alle Schmet-

ži salīņ ga nigud Niuđlue nigakū
terlinge Würmer alle aß tat *Niuđlue* esse ich

ajki sa Tajmū itšanataykd ajki agatsala-
so Onkel *Tajmū* dachte so sein wird

lyēka ajkin guāñ māmakuejha guarlend
so wirklich die Priester diese sagten

hatekuejha ni akuagakud kajgazdlaki
die Väter diese sagten heute zugehörig

nalaki.
ist nicht.

(den Baum) mit neun Fäden am Himmel. Als nun Onkel *Tajmū* mit seinen Leuten über ihn herfiel und den einzigen noch übriggebliebenen Caracolibaum zu fällen begann, stürzten sie ihn einmal, zweimal und dreimal (vergebens) um.

20. Da flog der Riesensperber vorüber und redete ihn an: „Onkel, weshalb bist du traurig?“ sagte er. Darauf antwortete *Niuđlue*: „Weil ich leide; deshalb, Onkel, verteidige mich.“

21. Nach diesen Worten bat der Riesensperber den Vater der Vögel an seinem Wohnsitze im Himmel um ein Hemd und trug (*Niuđlue*) fort, damit dieser seine Jungen im Neste aufziehe.

22. Der Caracolibaum fiel nun um, und alles, was darauf lebte, Schmetterlinge und Würmer, verzehrte Onkel *Tajmū*. „Ich esse *Niuđlue*“, dachte er so. Das haben die Priester und Väter in der Tat berichtet. Heute freilich geschieht das nicht.

23. *Niudlue ulubuéj naugenka nej*
Niudlue Riesensperber war wo ging
uđua atualyeka nagud ainka kalsugaka
 Junge besorgen wird tat dort der Baum-
hut arlügenka na sa Niudlue
 spitze auf Haus er hatte wo Onkel *Niudlue*
neja guejniki sa ulubuejši uđua tu-
 ging darauf Onkel Riesensperbers des Junge zu
apana nagud.
 hüten begann tat.

24. *Atsataukainiki ulubuejši uđua*
 Darauf Riesensperbers des Junge
kágiži akhiengua nigud iwiša hala
 die Erde auf wart tat sehr übel roch
zuksin guejšald guejniki aleňki kali paŭkua-
 tat weil darauf er Baum hohlen
ližiniga zabi agatana nđkuiši ni atšd.
 vom stieg herab kam unten an floh tat.

25. *Sa Niudlue guataŭkenki sa*
 Onkel *Niudlue* tat darauf Onkel
ulubuéj na ahu guatsakaj uđua
 Riesensperber kam zu seinem Neste darauf Junge
agitsuiža guane tuň sa Niudlue na
 zugrunde gegangen waren sah Onkel *Niudlue* mit
agitsuiža guane nttud guatsakaj ulubuéj
 zugrunde gegangen war sah darauf Riesens-
Niudlue agulia nagud salyi nia
 sperber *Niudlue* zornig wurde tat alle suchte
tuň ahi uđua guatsakaj kágiži itej
 sah seine Jungen darauf der Erde auf waren
sali šuižanekuej niťud guakaj ulubuéj
 alle tot sah darauf Riesensperber
Niudlue niapana guanale arzalažd
Niudlue zu suchen begann darauf traf nicht
nigud ejtarlyui nia guatšdriaga arzalažd
 tat neun Tage suchte darauf traf nicht
nigud.
 tat.

26. *Guakaj ahasu arveja*
 Darauf seiner jüngeren Schwester sagte
Niudlue nasizákui niguň ma nakalia nigua-
Niudlue mir entfloß tat du mir suchen
milé aiki ni sa ulubuéj ahasu
 willst so Onkel Riesensperber seiner jüngeren
akalégü.
 Schwester sagte.

23. *Niudlue* ging dort hin, wo der Riesensperber lebte, um die Jungen zu besorgen. Dort, wo er auf der Spitze eines Baumes sein Nest hatte, ging Onkel *Niudlue* hin und begann die Jungen des Onkel Riesensperber zu hüten.

24. Weil aber die Jungen des Riesensperbers sehr stanken, warf er sie auf die Erde, kletterte von dem hohlen Baume bis unten herab und entfloß.

25. Als Onkel *Niudlue* das getan hatte, kam Onkel Riesensperber zu seinem Neste und sah, daß seine Jungen und Onkel *Niudlue* abhanden gekommen waren. Da wurde er auf *Niudlue* zornig, schaute umher und suchte alle seine Jungen: die sah er alle tot auf dem Boden liegen. Darauf begann der Riesensperber *Niudlue* zu suchen, traf ihn aber nicht. Obwohl er neun Tage lang suchte, fand er ihn nicht.

26. Darauf erzählte er seiner jüngeren Schwester: „*Niudlue* entfloß mir, willst du ihn mir suchen?“ So sprach Onkel Riesensperber zu seiner jüngeren Schwester.

27. *Guṅguakaj nu*

Darauf

ältere Schwester *Sayma*

nyekajža nitsigatdy nauḡuejniki gamā izga-
 Fluß Ufer stieg empor darauf Tasche legte

pejn dua guanalguenki Niudlueha nu
 ab stellte darauf * *Niudlue* dieser älteren

Saymatši gamān guka tuñ hürlekši
 Schwester *Sayma* der Tasche ergriff sah spielte

nigud guakaj mdykuejki nu Sayma
 tat darauf wiederum ältere Schwester *Sayma*

gamañkala atejma agatej nejatauguenki sa
 Tasche große trug ging darauf Onkel

Niudlueha gamaka sui guatšakaj nu
Niudlue dieser Tasche ergriff darauf ältere

Saymaha sui Niudlue ipana
 Schwester *Sayma* diese haschte *Niudlue* ergriff

guejniki ahin gamañkala hülukša nigud
 darauf ihre Tasche steckte hinein tat

guṅguejniki agatej uoižapana ni nu
 darauf trug fortzutragen begann ältere

*Saymaha gud.*Schwester *Sayma* diese tat.28. *Guataukajniki Saymaha gamañ-*

Darauf

Sayma diese Tasche

kala izgapajn dua Niudlue akuama
 nahm ab legte *Niudlue* entsprechend als

guejniki nu Sayma mižal
 Traglast darauf ältere Schwester *Sayma* spazieren

nej malejzalyi nigud guanalenki sa Niu-
 ging weit tat darauf Onkel *Niudlue*

gamā kasa agapañgui ištuli arzukejta
dlue Tasche Fuß steckte zerriß ging heraus

guejniki nākui ni atšd.

darauf entflohen tat.

*Niudlue besucht mit den Vögeln des Himmels Tajku.*29. *Ajžiniki mataka naulanka iavejka*

Dort von oben

zum Himmel stieg em-

nuva lūlatši hatej naugeñka na sa
 por Vögeln allen von Vater war wo Onkel

*Saymahi*27. Ältere Schwester *Sayma*¹

stieg nun das Flußufer aufwärts. Dort nahm sie ihre Umhängetasche ab und legte sie hin. Da ergriff *Niudlue* die Tasche der Schwester *Sayma*, besah sie und spielte mit ihr. Ein zweites Mal legte Schwester *Sayma* ihre große Umhängetasche ab und ging fort, worauf Onkel *Niudlue* diese ergriff. Da aber haschte Schwester *Sayma* *Niudlue* und ergriff ihn, steckte ihn in ihre große Tasche, nahm diese auf und begann sie fortzutragen.

28. Darauf nahm *Sayma* die große Netztasche mit *Niudlue* als Traglast ab und legte sie hin. Als nun Schwester *Sayma* weit fortging, steckte Onkel *Niudlue* die Füße (durch die Maschen), zerriß die Tasche, ging heraus und entflohen.

29. Von dort stieg Onkel *Niudlue* zum Himmel empor, der Heimat des Vaters aller Vögel. Das haben die Priester

¹ Diese Bezeichnung hat ein Wesen, das in den Wäldern lebt und *hu, hu, hu* ruft. Man weiß nicht, ob es ein Vogel ist. Doch erscheint es in Frauengestalt. Wer es sieht, wird halb wahnsinnig, worauf es einen wegschleppt.

Niudlue atšapana aiki na māmakuejha
Niudlue zu tun begann so die-Priester-
guagakud aiki kalla ipakuej yalá hde-
 sagten so Nachricht besteht ist Väter
kuejha nikuagakud.
 diese haben erzählt.

30. *Sa Niudlue nautanka iavejka*

Onkel *Niudlue* zum Himmel stieg empor
naguá hatej nuvalula naugenka guejniki aiki
 tat Vater Vögel alle war wo darauf dort
itěj kagi ejtagua na ižauká guejniki mama
 war Jahre neun war darauf Sonne
šejká na hita kuál hátejtsi
 dem Raben mit Bohnen herauszunehmen Vaters des
na asava nani Tđjkutši
 sie stiegen herab jüngeren Bruders *Tajku* des
hitakalaká gunalé mama šejkaki hita
 Bohnenfelde im darauf Sonne Rabe Bohnen
ižgaya akuejniki alitsi naguá hatej
 trug darauf sie stiegen empor taten Vater
naugenka.
 war wo.

31. *Guatsigakaj sa Niudlue aigabaŋga*

Darauf Onkel *Niudlue* dieser leer
arlaŋkatěj naguá guakaj hátejha
 selbst kam an tat darauf Vater dieser
mama šejká gamagaša niguá sa Niudlue
 Sonne Rabe tadelte tat Onkel *Niudlue*
hita ikayaža guanalé šalá guakaj mūša
 Bohnen trug nicht getan hatte weil darauf am
avaykuályi mama šejká zabi
 Morgen am folgenden Tage Sonne Rabe stieg ab-
niguá sa Niudlue na hita gayka-
 wärts tat Onkel *Niudlue* mit Bohnen pflücken
kuej nani Tđjkutši hitakalaká.
 sollte jüngeren Bruders *Tajku* des Bohnenfeld im.

32. *Mama šejkakuej makejua. šiŋ*

Sonne Raben vier pickten
hajki šanavtelyi sáŋkala mežgua atúŋ
 so dem Rücken nach Kopf wandten sahen
alusani makejua šiŋ asejži šanavi-
 zur Linken vier pickten zur Rechten den Rücken
taka atúŋ ajkigeba ni mama šejkakuej ni
 auf sahen so Sonne Raben
hanašá.
 sie taten.

erzählt, so ist die Nachricht beglaubigt, und die Väter haben es berichtet.

30. Als Onkel *Niudlue* in den Himmel zum Vater aller Vögel gestiegen war, blieb er dort neun Jahre. Danach gingen er und die Sonnenrabben zum Bohnenfelde des jüngeren Bruders *Tajku* herab, um Bohnen für den Vater herauszunehmen. Dann beluden sich die Sonnenrabben mit den Bohnen, und sie stiegen (wieder) zum Wohnsitze des Vaters empor.

31. Onkel *Niudlue* selbst kam leer an, worauf der Vater die Sonnenrabben tadelte, weil Onkel *Niudlue* keine Bohnen getragen hatte. Am Morgen des folgenden Tages stiegen nun die Sonnenrabben und Onkel *Niudlue* (wiederum) abwärts, um von dem Bohnenfeld des jüngeren Bruders *Tajku* Bohnen zu pflücken.

32. Viermal pickten die Sonnenrabben, indem sie den Kopf nach links zum Rücken wandten und hinsahen (um aufzuladen), viermal pickten sie und sahen zur Rechten nach dem Rücken.

33. *Guatsakai sa Niudlueki ejzua*
 Darauf Onkel Niudlue eins
šin šanavitaka alusani atūn ejzua šin
 pickte Rücken zum nach links sah eins pickte
šanavitaka aseži atūn ni sa Niudlue
 Rücken zum nach rechts sah Onkel Niudlue
atšataykā.
 tat.

34. *Aikigeba hanašihin makejua ahuinuej*
 So sie taten vier Bergrücken
māmatši ahuinuej ni hanašitaykā guejniki
 Sonne der Bergrücken sie taten darauf
huai mataka nautanka ntsi ni
 rauschend oben zum Himmel stiegen empor
akuā guatsigakaj sa Niudlueki ntsi-
 sie taten darauf Onkel Niudlue stieg
gažd nigud hiungula muan avd
 nicht empor tat auf dem Wege mitten blieb
nigud.
 tat.

35. *Guakaj nuvalula hātejha mama*
 Darauf Vögel Vater Sonnen
šejka mājaka žilian gāka sa Niudlue
 Raben drei vereinigte schickte Onkel Niudlue
arlebikakuej nigud guakaj mājaka mama
 begegnen sollten tat darauf drei Sonne
šejka zabi nigud hiungulaka sa
 Raben stiegen herab taten dem Wege auf Onkel
Niudlue nagatej atukaj ejzuañki alusani
 Niudlue kam sahen darauf einer zur Lin-
gēkala sūka hid ejzuanki aseži
 ken Flügel Spitze sich steckte einer zur Rechten
hid ejzuane hanki muan tabakala hid
 sich steckte einer dieser Mitte Brust sich
akuejniki aualitsi hatej nuy
 steckte darauf sie brachten herauf Vater war
geñka aiki ni aualitsigū.
 wo so sie brachten herauf.

36. *Gunguejniki ejtagua hita kar-*
 Darauf neun Bohnen gingen
salyi guakaj sa Niudlue hatej žakud
 zu Ende darauf Onkel Niudlue Vater Hemd
ižgakšiša nigud guatsakaj hātejha žakud
 bat tat darauf Vater Hemd

33. Onkel *Niudlue* aber pickte (nur) einmal und sah dann nach links zum Rücken, einmal pickend sah er nach rechts zum Rücken.

34. So arbeiteten sie vier Sonnenbergrücken lang (d. h. während die Sonne über vier Bergrücken wanderte), dann stiegen sie rauschend zum Himmel empor. Onkel *Niudlue* aber stieg nicht empor, sondern blieb auf der Mitte des Weges liegen.

35. Darauf vereinigte der Vater der Vögel drei Sonnenrabben und schickte sie Onkel *Niudlue* entgegen. Die drei Sonnenrabben stiegen nun hernieder, und als sie Onkel *Niudlue* auf dem Wege ankommen sahen, stellte sich einer unter den linken, einer unter den rechten Flügel und einer unter die Mitte der Brust und brachten ihn zum Vater empor.

36. In neun (Tagen) gingen die Bohnen zu Ende, worauf Onkel *Niudlue* den Vater um ein Hemd bat. Da sagte dieser zu Onkel *Niudlue*: „Du könntest mir das Hemd verlieren“,

nagitšuižakša guamilakanžá ni sa Niudlue
 mir verlieren du kannst Onkel Niudlue
hátejha akalégü guakaj migitsuižakša gua-
 Vater sagte darauf dir verlieren nicht
žalikunžá aikižeba makéjuiža ni sa Niudlue
 werde ich so viermal Onkel Niudlue
hatej akitaukuñgü guñguakaj ud ni hatej
 Vater antwortete darauf ja Vater
neigü.
 sagte.

aber Onkel Niudlue antwortete dem Vater viermal: „Ich werde es dir nicht verlieren“, und so sagte der Vater: „Ja.“

37. *Guejniki sa Niudlue na mama*
 Darauf Onkel Niudlue mit Sonne
šejkakuej na seji asavi niguñgü
 Raben mit alle sie stiegen herab taten
hita kuikakuej nani Taj-
 Bohnen herausnehmen sollten jüngeren Bruders Taj-
kuštejkd agatana tuñ akuatšakaj
 ku's Feld auf kamen unten an sahen sie taten darauf
Tajkušbunži arzužeita tuñ guatšakaj sakuej
 Tajku's Tochter kam heraus sah darauf die Onkel
agatanan guane aijéj ni tuñgü.
 herabgekommen waren diese zusammen sah.

37. Darauf stieg Onkel Niudlue und die Sonnenraben herab, um Bohnen herauszunehmen, und kamen auf dem Felde des jüngeren Bruders Tajku an. Während sie sich umsahen, kam die Tochter Tajku's heraus, schaute sich um und bemerkte, daß die Onkel zusammen herabgekommen waren.

38. *Guñguakaj Tajkutši münziha ši*
 Darauf Tajku's Tochter Faden
panguapana nigud ahátejtsi hatü gu-
 zu setzen begann tat ihres Vaters Grundstück dar-
einiki Tajkušvunži nej nigud hugaléjžaka
 auf Tajku's Tochter ging tat Tür zur
tuatéj žaukd.
 sah war.

38. Da begann die Tochter Tajku's auf dem Grundstück ihres Vaters Schlingen auszu-legen und ging dann zur Tür, wo sie beobachtete.

39. *Naykeñki mama šejkakuej dua*
 Darauf Sonne Raben fielen ein
kalyi tej katuškala salinga ni ta-
 Baum sich setzten Fallenvorsprung alle sich
lakd guatšakaj ši pane sali
 setzten darauf Schlingen ausgespannten alle
agupejngua ni mama šejkakuej atšd sa
 umstürzten Sonne Raben taten Onkel
Niudlue na aiki ni hanašingü nitsiši ejzua
 Niudlue mit so sie taten bis eins
agupejngua maužua agupejngua majgua
 stürzten um zwei stürzten um drei
makejuiža ka agupejngua ni sakuej hana-
 viermal sie stürzten um die Onkel sie
šataukd.
 taten.

39. Nun fielen die Sonnenraben ein, ließen sich auf die Bäume nieder, setzten sich auf die Vorsprünge der Schlingen und stürzten alle ausgelegten Schlingen um. Das taten die Sonnenraben und Onkel Niudlue. Einmal, zweimal, drei- und viermal stürzten die Onkel (die Schlingen) vollständig um.

40. *Guatša iaga nani*

Tajkuš-

Darauf auch jüngeren Bruders Tajku's

bunži seļli aguyāu pa katū niguā guana-

Tochter alle waren legte Schlinge tat darauf

lenki mama seļkakueļ kauša Niudlue

Sonne Raben ihr Onkel Niudlue

ākazakua agaveja sa veļ malaykalyi

sprachen sagten Onkel lebendig du sei

hāteļtši žakuā itsuižakšakuā nagaki uņguēik

Vaters des Hemd verliere nicht dort

mitakuān ialaka balalyi nani niva-

in die Mitte dich setze du jüngere Bruder dich

kulē hāteļtši mitsuižakši neļ ni mama-

trägt fort Vaters des du verlieren wirst die

kueļ sa Niudlue akalēkā.

Sonnens Onkel Niudlue sagten.

41. *Akalēlaleki sa Niudlue mitakuaka*

Sagten darauf Onkel Niudlue die Mitte in

vaka sānkula tuēnka teļ ni ialakā

Kuh Kopf sah wo sich setzte sich setzte

guatšakaj kalak ši iteļ ni ši aga-

darauf Bein Schlinge legte Schlinge setzte

lakā hateļ naugēnka neļazalyēka ni age-

Vater war wo wird nicht gehen er

tsekā guakaj māmakueļi seļli alitši

darauf Sonnen alle sie stiegen empor

niguā hateļ naugalyi gueņiki asavažalyēka

taten Vater war wo darauf sie werden nicht

kagetse niguā nani mā-

herabsteigen sie tun jüngerer Bruder damit

kušinguakua.

dich fange nicht.

*Niudlue heiratet die Tochter Tajku.*42. *Ajžiniki sa Niudlueki nani*

Darauf Onkel Niudlue jüngerer Bruder

Tajku naugēnka avā niguā guakaj nāniha

Tajku war wo blieb tat darauf jüngerer

hajn gala išūa nuvakālatši.

Bruder dieser alle Federn zog aus für die Festgeräte

neļgajka tunguā eļtsuižan gala išūa mū-

alle dienlich sah einmal Feder auszog zwei-

tšuiža gala išūa majkutžaki hantši ibū-

mal Feder zog aus dreimal gut wuchsen

nažā niguā.

nicht taten.

40. Darauf legte die Tochter des jüngeren Bruders Tajku alle vorhandenen Schlingen (von neuem). Da redeten die Sonnenraben ihren Onkel Niudlue an und rieten ihm: „Onkel, sei vorsichtig, verliere nicht das Hemd des Vaters und setze dich nicht dort auf die Mitte (der Schlingen), sonst nimmst dich der jüngere Bruder mit, und du verlierst des Vaters (Hemd).“ So sprachen die Sonnen zu Onkel Niudlue.

41. Nach diesen Worten setzte sich Onkel Niudlue mitten (in eine Schlinge), wo er den Kopf einer Kuh [als Köder (?)] sah, stellte die Beine in die Schlinge, die sie gelegt hatte, und ging nicht mehr zum Vater. Alle Sonnen stiegen nun zum Vater empor und kamen nicht mehr herab, damit sie der jüngere Bruder nicht fange.

42. Onkel Niudlue blieb bei dem jüngeren Bruder Tajku. Dieser zog ihm alle Federn aus, da er sah, daß sie für die Festgeräte dienlich waren. Einmal, zweimal und dreimal zog er ihm die Federn aus. Da wuchsen sie nicht mehr gut.

43. *Guatsakaj nani Tajkušbunži*

Darauf jüngeren Bruders *Tajku's* Tochter
na hurlé nukavéjn yaúká Tđjkuha éjtsuiza
 spielte nur war *Tajku* dieser einmal
tuñ młtsuiza tuñ mąjkuiza tuñ.
 sah zweimal sah dreimal sah.

44. *Guataukajniki abunži gamagaša*

Darauf seine Tochter tadelte
nigwá nabunži nuvanzá narveja šibala aka-
 tat meine Tochter Vogel ist mir sage du doch sagte
lęguakaj arzē hatej nuvanzá ni Tajkušbunži
 darauf ja Vater Vogel ist *Tajku's* Tochter
nejgū aiki ni ahatej akiaukungū.
 sagte so ihrem Vater antwortete.

45. *Guñguejniki atsuizaki nani*

Darauf einmal jüngerer Bruder
Tajku abunži maša nuvá tuá valay-
Tajku seine Tochter ließ Vogel besorge du
kalyi akalēšinki tejži nej aséua
 sagend die Pflanzung in ging seiner Frau
na nani Tajku atśá.
 mit jüngerer Bruder *Tajku* tat.

46. *Guejniki huava zejinka aséua*

Darauf Bergrücken den Punkt auf seiner Frau
na izaňka tuñ nigwá guatsakaj abunži
 mit gelangte sah tat darauf seiner Tochter
na sa Niwálue na izgakaynē akuánekiej
 mit Onkel *Niwálue* mit einander begleitet habende
ahurlęgatęj ni tuňgū guñguakaj aséua na
 sie spielten sah darauf seiner Frau mit
izgaveja agui nuvá tui mibunži nuvá
 sich sagten wohl an Vogel sieh deine Tochter dem
na hurlē naukatęj tu naska miāši
 Vogel mit spielt ist sehe ich selbst wo
nuvá tuňkú ajňki sa Niwálue tu naska
 Vogel sehe ich dort Onkel *Niwálue* sehe ich selbst
ni nani Tajku na aséua na
 jüngerem Bruder *Tajku* mit seiner Frau mit
ajki nł iřkalęgū.
 so sich sagten.

47. *Guatřigakaj nani Tajkuš-*

Darauf jüngeren Bruders *Tajku's*
bunži na sa Niwálue na tukualyi alay-
 Tochter mit Onkel *Niwálue* mit Bache im waren
guejniki alak ahū sa Niwálueki nu-
 darauf kamen sein Haus Onkel *Niwálue* Vogel

43. Die Tochter des jüngeren Bruders *Tajku* spielte ausschließlich (mit dem Vogel). Das beobachtete *Tajku* einmal, zweimal und dreimal.

44. Darauf tadelte er seine Tochter, indem er sagte: „Meine Tochter, sage mir doch, es ist ja ein Vogel.“ — „Ja, Vater, es ist ein Vogel“, antwortete *Tajku's* Tochter ihrem Vater.

45. Darauf ließ jüngerer Bruder *Tajku* seine Tochter dieses Mal in Frieden, und indem er nur sagte: „Sorge für den Vogel“, ging er mit seiner Frau in die Pflanzung.

46. Als er und seine Frau zu einer Stelle des Bergrückens gelangt waren, schauten sie aus und sahen, wie ihre Tochter und Onkel *Niwálue* zusammen spielten. Da sagten jüngerer Bruder *Tajku* und seine Frau zu einander: „Sieh' den Vogel; ich sehe deutlich, wie deine Tochter mit dem Vogel spielt.“ — „Wo sehe ich einen Vogel! Ich sehe dort deutlich Onkel *Niwálue*.“

47. Die Tochter des jüngeren Bruders *Tajku* und Onkel *Niwálue* badeten im Bache, kamen dann nach Hause, Onkel *Niwálue* verwandelte sich (wieder) in einen Vogel, und die Tochter

valək niguṅgū guṅguejnikī hūvini naniš-
wurde tat darauf Zimmer im des
būnžiha ajni majka niguṅgū.
jüngeren Bruders Tochter diese dort bewahrte tat.

48. *Guataṅguenki ahalej Tajku na*
Darauf ihrem Vater Tajku mit
ahava na agatana tejži
ihrer Mutter mit kamen unten an in der Pflanzung
alaṅguejni ni akuṅgū ajžiniki abunži
sie waren darauf sie taten darauf seine Tochter
ikayla ārlika nuvā zaṅguē akalēguakaj
rief fragte Vogel hat gefressen sagte darauf
zažalā hinak zažemalō akalēguakaj
frißt nicht weshalb frißt er dir nicht sagte darauf
ška hinak skaj zažā hantšivēj
ich weiß nicht weshalb etwa frißt nicht gut
nuḱši aj šalaki naḱulaguā tuakāñ.
fürwahr dieses schlecht ist nicht mir bringe um zu sehen.

49. *Arvejnguakaj akula niguṅgū guṅ-*
Sagte darauf brachte tat darauf
guakaj nānihan guka tuṅ guṅguej-
jüngerer Bruder dieser nahm sah darauf
niki abunži ārlika hinak gala ibunažē
seine Tochter fragte weshalb Federn wachsen
malō akalēguakaj ška hinak galan
nicht dir sagte darauf ich weiß nicht warum Federn
ibunaki skajndā hinak zažemalō ška
wachsen nicht etwa warum frißt dir nicht ich
hinak zakindā nabunži ma nuvā
weiß nicht warum frißt nicht meine Tochter du Vogel
gala ibunguaki zašaki nalaši-
Federn wachsen läßt nicht fressen läßt nicht bist du
valā ni akalēgū.
sagte.

50. *Guṅguejnižiniki nuvā na abunži*
Darauf dem Vogel mit seiner
na hūvini huakalia niguṅgū ajži-
Tochter mit Zimmer ins schloß ein tat darauf
niki hugatejža makejntava guḱséj aḱhiu
Tür an vier Seiten Feuer legte
pulakāñ niguṅgū.
damit sie verbrennen tat.

51. *Asanžiniki mūnžiha zula abéjžišī*
Vorher Frau diese Samen Kürbis von
monkū zula hita zula inži zula zula
Kalebasse Samen Bohnen Samen Juka Samen Samen

des jüngeren Bruders Tajku ver-
wahrte ihn dort in einem Zimmer.

48. Als ihr Vater Tajku und
ihre Mutter vom Felde, wo sie
gewesen waren, herabgekom-
men waren, rief er seine Tochter
und fragte sie: „Hat der Vogel
gefressen?“ — „Er frißt nicht.“
— „Weshalb frißt er nicht?“,
fuhr er fort. — „Ich weiß nicht,
weshalb er nicht frißt.“ — „Es
ist gut, das ist fürwahr nicht
schlecht. Bringe mir (den Vogel),
um ihn zu besichtigen.“

49. Nach diesen Worten
brachte sie ihn, und der jüngere
Bruder nahm ihn und beschaute
ihn. Dann fragte er seine Tochter:
„Weshalb wachsen die Federn
nicht?“ — „Ich weiß nicht, warum
die Federn nicht wachsen.“ —
„Warum frißt er nicht?“ — „Ich
weiß nicht, weshalb er nicht
frißt.“ — „Meine Tochter“, sagte
er, „du läßt dem Vogel die
Federn nicht wachsen, du läßt
ihn nicht fressen.“

50. Darauf sperrte er den
Vogel und seine Tochter in ein
Zimmer ein und legte an der
Tür und an den vier Seiten
Feuer an, damit sie verbrannten.

51. Vorher aber hatte die
Frau Samen von Kürbis, Kale-
basse, Bohnen, Juka und alle
übrigen Samen in ihrem Hemd

nala münžiha sełli izgaŋan žiža surlyi
alle Frau diese alle bewahrte dem Leib unter
žakualyi atšanatēi.
Hemd im tat.

52. *Naŋkeñki ahatejha geŋ itej*
Darauf ihr Vater dieser Brennholz legte
guakaj aini itejtēi alauŋueñki husankalaka
darauf darin waren darauf Hausdach ganz
izgatsina atšakaj sa Niudlue asēua
stürzte ein darauf Onkel Niudlue seiner Frau
na aŋka agazakejta akuñguejini zula nanga
mit dort gingen heraus darauf dem Samen mit
matāñ hui sa Niudlue žejngū nejnalgue
oben husch Onkel Niudlue ging ging darauf
Harvaška ni aŋhiengū.
in Harvaži ging nieder.

53. *Guñguejini asēua ainka itej*
Darauf seine Frau dort setzte hin
eiťaguakaj siziékalē guñguejinina ahuéz-
neun nach Sperber wurde darauf seines Schwieger-
gui Tajkuťsi hukala akhiēna niguñgū
vaters Tajku's dem Haus auf ließ sich nieder tat
atšinguejiniki kala surlyi nākui ahuéžguiha
darauf das Stroh unter floh sein Schwieger-
tuñguakua ni atšingū.
vater dieser damit sehe nicht tat.

54. *Atšinguejiniki maša avaykuályiki*
Darauf am Morgen am anderen Tage
ahuéžgui Tajkuha nial neį guanal-
sein Schwiegervater Tajku dieser suchen ging darauf
guē arzalažá niguá guñguakaj asēuaha
traf nicht tat darauf seine Frau diese
arveja sa Niudlue nalaki ni iškalegū.
sagte Onkel Niudlue ist nicht sich sagten.

55. *Guñguejini abaša maŋkuej nani*
Darauf am Morgen wiederum jüngerer
Tajku nial neį guanalgueñki kala
Bruder Tajku suchen ging darauf Stroh
zan dua tuñguakaj nak asēua arveja
nur einsank sah darauf kam seiner Frau sagte
sa Niudlue žalá kala surli kaba neįn
Onkel Niudlue war dem Stroh unter schlief tat

unterhalb des Leibes verwahrt.
52. Als ihr Vater Feuer an-
gelegt hatte, stürzte das Dach
des Hauses ein, während sie
darin waren. Da ging Onkel
Niudlue mit seiner Frau dort
(durch die Öffnung) heraus,
flog — husch — mit dem Samen
in die Höhe und ließ sich in
Harvaži¹ nieder.

53. Dort setzte er seine Frau
ab, verwandelte sich nach neun
Tagen in einen Sperber und
ließ sich auf dem Hause seines
Schwiegervaters Tajku nieder.
(Von da) floh er unter das Stroh,
damit ihn sein Schwiegervater
nicht sehe.

54. Am Morgen des folgen-
den Tages ging sein Schwieger-
vater Tajku ihn suchen, fand
ihn aber nicht. Seine Frau aber
sagte: „War das nicht Onkel
Niudlue?“

55. Am anderen Morgen
ging jüngerer Bruder Tajku ihn
wiederum suchen und sah nur
das niedergedrückte Stroh. Da
kam er seiner Frau sagen:
„Onkel Niudlue war da und hat
unter dem Stroh geschlafen.“
So sprachen sie zueinander.

¹ Die Savanne im Tal des Harvaži, der östlich vom Berge Chirua in den Rio Dibulla mündet. An der Quelle ließ sich Niudlue nieder, weiter unterhalb ist der Wohnsitz Tajku's.

žarlá ni izgavejngu izgavejnguejniki kakui-
 war sich sagten sich sagten darauf sie ver-
žan guanetěj nuka ni alaygú.
 gaben taten nur sie waren.

Dann hatten sie die Sache vollständig vergessen.

Niuálue legt eine Pflanzung an und tötet *Tajku*.

56. *Guatsakaj sa Niuálueki Harvaška*
 Darauf Onkel *Niuálue* in *Harvaži*
maša guňguejniki nauianka iavejka nuva-
 ließ darauf zum Himmel stieg empor Vögel
lula hatej nageňka žakud akavajkal ni
 Vater war wo Hemd zu bewahren
ňitšigú guatšigakaj žakud muštava
 stieg empor darauf Hemd auf beiden Seiten
suka ipula husánkalaka arzukejtša guane
 Spitze verbrannt Hausdach im hindurchkam tat
ni ahatej ulavigú.
 seinem Vater brachte einem.

56. Nachdem Onkel *Niuálue* (seine Frau) in *Harvaži* gelassen hatte, stieg er zum Himmel zum Vater der Vögel empor, um das (geliebte) Hemd zur Aufbewahrung zu geben. Das Hemd war auf beiden Seiten an den Enden verbrannt worden, während er zum Dach des Hauses herauskam. So trug er es (nun) zu seinem Vater.

57. *Guňguakaj hátejha ákalé žakud*
 Darauf Vater dieser sagte Hemd
na yauka muštava guámalē tui
 mir verbrennen auf beiden Seiten tatest du siehst
aiki malakualyēkanžá nagitšulžakša makua-
 so du mir tun wirst mir verlieren du wirst
lyēkanžá mivejažalgukú ni sa Niuálue
 sagte ich dir nicht Onkel *Niuálue*
ahátejha akalēgú guakaj ahatej
 sein Vater dieser sagte darauf seinem Vater
ákiu migitšulžakšaža guge tuavalē
 antwortete dir verlor nicht tat (ich) siehst du
akalēguakaj ahátejha ákiay amarlagúň
 sagte darauf sein Vater antwortete so tat
uáua uáua.
 ja ja.

57. Da sagte der Vater zu Onkel *Niuálue*: „In der Tat hast du mir das Hemd auf beiden Seiten verbrannt. Sagte ich dir nicht, daß du es mir verlieren wirst?“ — Darauf antwortete er seinem Vater: „Du siehst, ich habe es dir nicht verloren.“ — „Ja, ja, so ist es“, antwortete sein Vater.

58. *Akalēguejniki sa Niuálue ejtar-*
 Sagte darauf Onkel *Niuálue* neun
lyui izauguejniki zabi naganá asěua
 Tage war darauf stieg herab tat seine Frau
naugalyi guejnizniki hibalēgapana tej
 war wo darauf zu arbeiten begann Feld
gayapana na sa Niuálue aiki atša-
 anzulegen begann Onkel *Niuálue* so zu tun
pana tejgeba su makejua ni tej gayngu
 begann Feld Monde vier Feld machte
asěua na.
 seiner Frau mit.

58. Nach diesen Worten blieb Onkel *Niuálue* neun Tage dort und stieg dann zu seiner Frau hernieder, worauf er zu arbeiten und ein Feld anzulegen begann. In vier Monaten legte er zusammen mit seiner Frau die Pflanzung an.

59. *Aiki atšataugueini kagi makéjuakaj*

So tat darauf Jahren vier nach

sa dinšáj hiüñgula gayal ákalé guakaj
Onkel Ameise Weg zu machen sagte darauf*dinšáj hiüñgula gayapana niguá gayi*
Ameise Weg zu machen begann tat machend*ahuézugui naugenka yafika ni sa*
sein Schwiegervater war wo bis dort Onkel*dinšáj hiüñgula kaungú guakaj sa Niudlue*
Ameise Weg machte darauf Onkel Niudlue*asá dinšáj inži kaj manta kaj*
seinem Onkel Ameise Juka Blätter Banane Blätter*suzukala kaj nyama kaj gakiuei lula*
Malanga Blätter Name Blätter Gewächse Arten*nálatši kaj majkal ákalé ahuézuguitši*
allen von Blätter zu bringen sagte seines Schwie-*tejža ni sa Niudlue asá*

gervaters an die Seite Onkel Niudlue seinem Onkel

dinšáj ni akalégú.

Ameise sagte.

60. *Guñguakaj nani Tajkuha*

Darauf jüngerer Bruder Tajku dieser

tuñ gueiniki sa dinšáitsüñgula hiüñgula
sah darauf Onkel Weg der Ameise Weg*gaynalgué atšntža na Tajku ahuázi*
gemacht hatte einmal kam Tajku sein Schwieger-*naugéñ niguá mižal ažiiniki eřtagua*
sohn war wo tat zu wandern darauf neun*natual malakalyi ni sa Niudlue ahuéz-*
mich sehen du komme Onkel Niudlue seinem*gui akalégú akalégukaj uá guñ-*
Schwiegervater sagte sagte darauf ja darauf*gueiniki nak naguand asēua naugéñ guakaj*
kam tat seine Frau war wo darauf*nejakingeba.*

ging nicht.

61. *Naugueiniki abiguakaj nani*

War darauf acht nach jüngerer Bruder

Tajku asēua na nej ahuázi na-
Tajku seiner Frau mit ging sein Schwiegersohn war*galyi na atšanalá ařka nej toán itsej*
wo tat dort ging Dunkelheit wurde*dúlakšihi münitsei guñguakaj ahuá-*
stich unterhielten es wurde Tag darauf sein*ziha mūšakaj gakiuei salyi*
Schwiegersohn dieser am Morgen Gewächse alle

59. Vier Jahre danach be-
fahl er dem Onkel Ameise, einen
Weg anzulegen. Darauf begann
Onkel Ameise einen Weg an-
zulegen und führte ihn bis
zur Wohnung seines Schwieger-
vaters. Dann trug Onkel Niudlue
seinem Onkel Ameise auf, Blät-
ter von Juka, Bananen, Malanga,
Name und von allen Arten von
Gewächsen zu seinem Schwie-
gervater zu bringen.

60. Als jüngerer Bruder
Tajku (die Blätter) sah und der
Onkel den „Weg der Ameise“
angelegt hatte, wanderte einmal
Tajku den Weg entlang zu sei-
nem Schwiegersohn, worauf On-
kel Niudlue seinen Schwieger-
vater einlud: „Besuche mich in
neun (Tagen).“ Darauf (ant-
wortete dieser): „Ja“, ging aber
zu seiner Frau und machte sich
nicht auf den Weg.

61. Nach acht (Tagen) aber
ging jüngerer Bruder Tajku mit
seiner Frau zu seinem Schwie-
gersohn. Bei Anbruch der Dun-
kelheit kam er an, sie unter-
hielten sich bis Tagesanbruch,
dann belud sie sein Schwieger-
sohn am Morgen mit allerhand
Früchten, mit Bananen, Juka-
stärke und mit Früchten aller

ikaya mantá inzi ñaysu gákuej lula nala
 lud auf Bananen Juka Stärke Gewächse Arten alle
salyi ikayan gāka niguá guejniki arveja ni
 alle lud auf schickte tat darauf sagte

vaputéj kaíga neja balalyi ákalē.
 du verbrennst dich jetzt gehe du sagte.

62. *Guatšariaga zavl niguá asēua*
 Darauf stieg herab tat seiner Frau
na guanaleñki tej mitakuan mej zabatéj
 mit darauf im Feld mitten nur herabstieg
nañkeñki ahuazi na abunzi
 darauf seinem Schwiegersohn mit seiner Tochter
na Niuálue sēua na tej kaíža mej
 mit Niuálue der Frau mit Feld Rande am nur
gej iatej tej pulakáñ ni akuá
 Brennholz sie legten Feld daß verbrenne sie taten
gunaleñki nani Tajku asēua na
 darauf jüngerer Bruder Tajku seiner Frau mit
tej mitakuan huézugui gagi
 im Feld mitten Schwiegervater Schwiegermutter
iskayaŷka Niuálue asēua : na ni akuá
 verbrannten Niuálue seiner Frau mit sie taten
na duéjvakuejha ni akuagakuá.
 die Alten sagten.

Art und schickte sie fort, sagte aber: „Geh jetzt nicht, du verbrennst dich sonst.“

62. Trotzdem stieg er mit seiner Frau abwärts, aber als er nur bis in die Mitte des Feldes herabgekommen war, legten sein Schwiegersohn und seine Tochter, *Niuálue's* Frau, am Rande des Feldes Feuer an, um die Rodung abzubrennen. Da verbrannte *Niuálue* und seine Frau den jüngeren Bruder *Tajku* mit seiner Frau, seinen Schwiegervater und seine Schwiegermutter, mitten auf dem Felde. Das haben die Alten berichtet.

(Fortsetzung folgt.)



Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOVERBERGH, a Belgian Missionary, C. I. C.

(Continuation.)

Dain 43.

L.: *Danum ed natakbugan,
laylayogen bugan,
si et kanan wigan:
dey ta enak ibudtan
egenmo kinoldoan.*

B.: *Bakudek din kawitan,
ta enta mendaddad-an,
eyak iwinwinisan
aw din winis din wigan.*

L.: *Ines kombabaian,
iddanko kalawittan.*

L. and B.: *Gedanenda kanó ed kala-
et ena kankandn: [wittan,*

L.: *Dey ta eyak ibudtan,
ta enta ideglidan
tabdiko si inelan.*

L. and B.: *Gindanda ed bun-dyan.*

B.: *Dey kad ta enta yillendn
illendn ed bun-dyan,
ta eyam ibudtan.*

L.: *Angéy adí ay bugan,
dey ta eyak ibudtan,
tan menlubuatta kaba-
balan,
eyam iwinwinisan
aw san winis wigan.*

B.: *Intó et bakén kay man,
ta eyak iwanwan
sik-a kalalakian.*

L. and B.: *Gindanda ed nagpakán,
aw yan kanán wigan:*

M.: The water at Natakbugan,
Bugan lets it down,
and then Wigan says:

I help up [rice¹.
your load consisting of

W.: I take the cock,
and we go,
I follow
Wigan's steps.

M.: Hollo, sister,
I go to Kalawittan.

M. and W.: They go, they say, to Ka-
and he says: [lawittan,

M.: There, I help down your
and let us smoke [load,
strong tobacco.

M. and W.: They went to Bun-ayan.

W.: There now, let us take a rest
in the resting place at Bun-
ayan,
and help up my load.

M.: That is all right, Bugan,
there now, I help up your
let us go on, sister, [load

follow
Wigan's steps.

W.: Why not,
I tell all about
you, brother.

M. and W.: They went to Nagpakán,
and Wigan says:

¹ This song relates a story, which may be found more or less in the *ayyén*-song, where it takes the form of an invocation; sometimes the speech of Wigan and Bugan is related, sometimes their doings.

- L.: *Dey ta éyak ibuátan,
egénmo ay kinoldóan,
ta énta idegláan
sin gaydús di illenán.*
- B.: *Intó et bakén kay man,
ta énta ilinónan,
tay nay ay maog-agáwan.*
- M.: There now, I help down
your load consisting of rice,
and we shall have a smoke
in the resting place.
- W.: Why not,
let us seek shelter,
as it is daytime now.
- L. and B.: *Yan osdónanda ed wan-
wán.*
- M. and W.: They look toward Wang-
wang.
- L.: *Dey ta éyak ibuátan,
inés kombabalan,
ta mennomó sin dánan.*
- M.: There now, I help it down,
hollo, sister,
as we have gone far enough.
- L. and B.: *Uméyda sin illenánda ed
wanwán.*
- M. and W.: They go to the resting
place at Wangwang.
- L.: *Dey ta éyak ibuátan,
ta énta idegláan.*
- M.: There now, I help it down,
and we shall have a smoke.
- L. and B.: *Aw yan osdónanda ed
dalikán.*
- M. and W.: And they look toward Da-
likan.
- L.: *Siá nen san énta umeyán.*
- M.: That is where we should go.
- L. and B.: *Bannénda ed kadatáyan.*
- M. and W.: They walk on the *banen* at
Kadatayan.
- L.: *Dey ta énta idegláan,
mendegláta búgan.*
- M.: There now, let us have a
smoke,
let us have a smoke, Bugan.
- L. and B.: *Menlubuát ay mapán,
dín mánda ed kabulawán.*
- M. and W.: They prepare to go, [wan.
and stood facing Kabula-
- B.: *Mamiúatka ay wígan,
ta nay ay nabbáy san
dánan.*
- W.: Help it down, Wigan,
I am tired of walking.
- L.: *Intó et bakén kay man,
nabámosta ay mendán.*
- M.: Why not,
we have walked far.
- L. and B.: *Kákalí din búgan,
sinakiátáda ed deppáyan.*
- M. and W.: Bugan talked,
when they walked up to-
ward Deppayan.

L.: *Eg-án man eg-án,*
bayáw si énta dummánan,
angéy et adí ay búgan,
ipanpanók din dánan.

B.: *Intó et bakén kay man,*
dának et twinwinisan
din mandán ed kapayá-
wan.

L.: *Siá san énta iddán,*
inés kombabaian.

B.: *Intó et bakén kay man!*

M.: We keep on,
 walking,
 that is enough, Bugan,
 I go first.

W.: Why not,
 then I shall follow
 the one that goes to Ka-
 payawan.

M.: We shall go there,
 hollo, sister.

W.: Why not!

L. and B.: *Demanénda sána kanka-*
nán:

M. and W.: They stand facing it and
 he says:

L.: *Énta idegláan,*
tay nay ay nalintalintán.

B.: *Intó et bakén kay man,*
ta sak twinwinisan
sik-á kalalakian.

M.: Let us have a smoke,
 we are covered with trans-

W.: Why not, [piration.
 then I shall follow
 you, brother.

L. and B.: *Sinakiátda ed demdema-*
ndn.

M. and W.: They went up to Demde-
 mangan.

L.: *Énta kad idegláan*
tabáko ay pappápar.

B.: *Iddánta ed ponadán.*

M.: Let us have a smoke
 of tobacco to puff at.

W.: Let us go to Pongadan.

L.: *Énta kad il-illenán*
yan énta idegláan,
ya dánta osdónan.

B.: *Tanádem kad ay wigan,*
san énta iddán.

M.: Let us rest
 and have a smoke,
 and then we shall look out.

W.: Look up please, Wigan,
 and see whither we shall go.

L. and B.: *Uméyda kanó ed palas-án.*

M. and W.: They go, they say, to Pa-
 las-án.

L.: *Siá nen san énta manyán,*
kaliplípa ed kugában.

M.: It may be there we shall
 pass the night,
 its roof has been thatched
 yesterday.

L. and B.: *Paytóken din wigan*
ay bayáw din dagum-ian,
yan paytóken búgan
ináyan san agugupán.

M. and W.: Wigan comes down
 in the dagum-ian,
 and Bugan comes down
 through the smoke-hole.

B.: *Ta éyam bayáw iddán*
egénmo kinoldóan.

W.: Bring [rice,
your load consisting of

L.: *Bokatám san kagában.*
ta iguák nan kawítan.

M.: Open the hen-house,
I shall put the cock in it.

B.: *Ilám pay nan menpanán.*
ta éyam ibuságan
nan kanén di mensugál,
ta siám palubúsan.

W.: Look at the one that offers
the sacrifice,
and give the best kind
of food to the singers,
and then let us go.

L. and B.: *Aw ya sida mendán*
sin baéyda 'd taklipan.

M. and W.: And then they go
to their house at Taklipan.

L.: *Duánam idawisan*
kawítan bugawisan.

M.: And roast
the cock. [sacrificing it.

B.: *Ya dalúsмо siglútan.*

W.: And charm the spirits by

L.: *Tay sána ay nanúnan*
san énam indawisan.

M.: There he went
the one you roasted.

Dalu 44.

L.: *Alín danúm ed pakdá,*
naibién si poóna,
mendagdágas lalawá.

M.: The water at Pakda,
its source is dammed, [ally,
it does nothing but flow continu-

B.: *Mendagdágas lalawá.*
ud tay maid poóna.

W.: It does nothing but flow continu-
because it has no source¹. [ally,

L.: *Tinúdakda s' attéba*
aw san danúm ed pakdá.

M.: They used *atteba*-wood for a
in the water at Pakda. [spout.

B.: *Nanam-amsánda s' enná,*
enná ay kabenbeniá.

W.: They bathed the child in it,
the new-born child.

L.: *Nanam-amsándan sik-á,*
angáy ay sínáadna
san baéyna ed gagáwa.

M.: You are the bathing place,
he has built
his house at the Middle.

B.: *Angéy ay sínáadna*
baéyna ya tinablá.

W.: He has built.
his house made of boards.

L.: *Menseg-án si báana,*
mo laydém et uméyka.

M.: He calls for a servant,
if you like, go.

B.: *Adiák pay mengená,*
sik-á san laylaydéna
ibán si baéna.

W.: I won't go,
he prefers you
for a servant.

¹ There is no hill out of which it spurts.

- L.: *Sik-á pay san laydëna,*
tay sik-á san nanamtá
si saksák di búnagna.
- B.: *Lasúyka ken kulimbatána,*
ay sik-á san wedwedána
ibán si baéna.
- L.: *Bakén adi lonaybá,*
ay sik-á san mengená,
ay sak pay uáy ay manil-ila
baéyla ay sinapá.
- B.: *Kaásiak dansian,*
aw ud mo éyak mandán,
et piludmo ay ináyan.
- L.: *Angéy adi lonaybá,*
ay beaném san-enná,
ud ta éнка mengená
baéy kulimbatána.
- B.: *Angéy adi tet éwá,*
ud tay manidundúka:
ay-ayyéw et sin-enná,
ay páat kabenbeniá.
- L.: *Angéy adi lonaybá,*
ud et mauáyak isá,
ud san énta binúna,
ud ta éнка et meńgená
baéy kulimbatána.
- M.: He likes you,
as you know
how to wash his clothes.
- W.: You are careless toward Kulimba-
he insists on having you [tanga,
as a servant.
- M.: Not at all, girl,
you must go,
and I shall guard
our *sinapa*-house.
- W.: How unfortunate I am,
if I go,
you will be shamed.
- M.: All right, girl,
let the child down,
and go
to Kulimbatanga's house.
- W.: That is enough forsooth,
as you send me;
it is a pity for the child,
entirely new-born.
- M.: All right, girl,
I shall take care of that,
of our children,
you, go
to Kulimbatanga's house.

Dain 45.

- L.: *Danúm ed malusbó,*
tinúdak si bilobló.
- B.: *Nanamsánda si babaló,*
babaló ay nasolpó.
- L.: *Petég ay kasobsóbo,*
laydém ay lonaybó,
et ényo men-alonsó.
- B.: *Ta ényo men-alonsó!*
adiak san babaló.
- L.: *Danúm ed malusbó,*
tinúdak si babaló.
- B.: *Nanamsánda si babaló,*
babaló ay nasolpó.
- M.: The water at Malusbo,
Biloblo put a spout in it.
- W.: They bathed a young man in it,
a strong young man.
- M.: Just a young lad,
if you love him, girl,
be married together.
- W.: Be married together!
I don't like the young man.
- M.: The water at Malusbo,
a young man put a spout in it.
- W.: They bathed a young man in it,
a strong young man.

L.: *Petég ay kasobsóbo,
laydém ay lonaybó,
et ényo men-alonsó.*

B.: *Ta ényo men-alonsó,
adiák san babaló.*

L.: *Slá san men-alonsó,
tinonpóam babaló,

ladáyna san andoandó.*

B.: *Uáy san mamapanó
san uméyak idóko,
baéymi ay sagsagok-ó.*

L.: *Úlay mo kankanáyo,
yan siá san mensaynó,
ináyan san babaló.*

B.: *Dak-é kad ta tuman-ó,
ta éyak iloksó
san nenbedbéd di panió,

bayáw si mendalimauko.*

L.: *Úlay mo kankanáyo,
yan éнка nasailo.*

B.: *Úlay mo kankanáyo,
yan éyak men-isaynó
manukán si kabáyo.*

L.: *Ay mo pay éнка mapokó,
yan epdáska mensaynó;
auní kud ta iláyo
san éyak manaydaykó,
ay naniúud si tinudkó
ay anak di baknóno.*

B.: *Siá et indalásyo
ayyéw et din daydaykó.*

L.: *Binannéymo lonaybó,
ináyan san daydaykó.*

M.: Just a young lad,
if you like him, girl,
be married together.

W.: Be married together!
I don't like the young man.

M.: He should be your husband,
the young man you met through
luck,
cujus membrum virile longissi-
mum est.

W.: The one that handles the *pano*-
is the one I shall bring [stick
to our house, our hut.

M.: Say what you like,
he will go,
the young man.

W.: Wait till cock-crow, [town
and I shall bring in from out of the
the one that has a kerchief as
a headband,
so that he face me¹.

M.: Say what you like,
you will be seduced.

W.: Say what you like,
I shall bring in
the one that throws down a horse.

M.: Even if you have to die,
you have finished going;
wait a moment and see
what I shall sing about,
I who put erect the *tinudko*-jar
in the rich one's child².

W.: Why! you quickened
the singing.

M.: You made linger, girl,
the singing.

¹ So that he be my husband.

² Indecently poetical for: I who married the rich one's child.

Dain 46.

- L.: *Danúm ed balas-ian,*
adika ilas-ian,
gapés et san lonbían,
et éna inlas-ian
danúm ed balas-ian.
- B.: *Dánka pay tumakgigían*
sin benét di gináwan.
- L.: *Mo maid din lonbían*
et egák tumakdán.
- B.: *Nay páy ek tinmakdán,*
ta ipanpanók sín dánan,
ta ek alulónan.
- L.: *Duám pay takdegán,*
ta énta idegláan
basít si balaykán.
- B.: *Si pay uméy san babái ed abátan,*
et éna alulónan.
- L.: *Énam kad adí takdegán,*
ta énta idegláan,
san gaydús di illenán.
- B.: *Ta ipanpanók sín dánan,*
duám pay witwitwítan
san dapán di lonbían.
- L.: *Énam kad ay takdegán,*
ta énta idegláan,
énak bayáw dunaysán,
tay énak nakaláyan
alín bendán di dánan.
- B.: *Angéy adi kalalakían,*
duánka et witwitwítan
ináyan sín lonbían.
- L.: *Énka kad adi takdegán*
ináyan san illenán,
ta éyak nakaláyan
alín bendán di dánan;
sida pay kanó idegláan,
ináyan ed nagpakán.
- B.: *Angéy adi abé ipikam,*
aw ta énta mengeydán.
- M.: The water at Balas-ian,
do not pass it,
the girl is worth more,
because she passed
the water at Balas-ian.
- W.: And you are standing
on the bank of the river.
- M.: If there were no girl
I should not step out of the water.
- W.: Now I stepped out,
and I shall go first on the way,
to prepare shelter.
- M.: And then stand,
so that we smoke
a little tobacco.
- W.: Then the woman goes to Abatan,
and prepares shelter.
- M.: Please, stand,
so that we have a smoke,
at the resting place.
- W.: I shall go first on the way,
then follow
the steps of the girl.
- M.: Please, stand,
so that we have a smoke;
how unfortunate I am,
I am deserted
in the middle of the road.
- W.: All right, brother,
follow
the girl.
- M.: Please, stand
at the resting place,
as I am deserted
in the middle of the road;
then they have a smoke, they say,
at Nagpakan.
- W.: All right now, be ready,
so that we go on.

L.: *Osdónanda ed tabláan,*
siáy énta dumagasán.

M.: They look at Tablaan,
there we shall call.

Dain 47.

L.: *Danúm ed namaték,*
tedkém ya mentulínek.

M.: The water at Namatek,
put your finger in it, it is very

B.: *Petég ay laydelaydék,*
bayáw si ay-ayámek.

W.: I like it very much, [cold
and play with it.

L.: *Lamésna san sinbeték.*

M.: It produces one bundle of palay.

B.: *Daké ta legtegék;*
tegtegék ya sinkatampók.

W.: Let me pound it; [ful of rice.
I pound it and there is one hand-

L.: *Ta iguák san okkaók.*

M.: I shall put it in the *okkaók*-jar.

B.: *Auni ta dumoddók,*
ta siyo pay isuy-úp

W.: Wait until heading time,
and then you may drink it.

L.: *Tugúpek aw ya em isuy-úp*
san danúm di okkaók.

M.: I shall gather it and you will drink
the juice of the *okkaók*-jar.

B.: *Ta wáday kaon-onónak*
sin danúm ed namaték,
aw si kaipunanák,
tan anéy kaásiak.

W.: So that I have a companion
to share the water at Namatek,
one who be near to me,
as I am unfortunate, alas!

L.: *Iné bayáw ay kabsát,*
tan an-angéyka kanák,
daké ta ayoának.

M.: Hollo, sister, [tell you,
you by yourself are sufficient, I
let me take care of you.

Dain 48.

L.: *Natibtibán ay enná,*
ay nanakbát si gayánna,
aw way inpagláusyo sa,
si inméy si kebásna;
ladáynnan kamán takkáy,
si pay nabugabúgay,
sina pay ipapaypáy
alín páyus di patnáy.

M.: The child covered with scars,
who carries a spear,
have you seen it pass there,
going on the level road;
ejus membrum virile simile est
plenum pulvere oryzae, [brachio,
et extendit illud
supra partem arcae.

B.: *Si pay nabugabúgay.*

W.: Plenum pulvere oryzae.

L.: *Ay mo laydém et uppáy*
ta éyam men-apakláy.

M.: If you like him
marry him.

B.: *Láman láman et uppáy,*
ladáynnan kamán takkáy,
gapés matá apakláy.

W.: The devil take him! [brachio,
ejus membrum virile simile est
it is better to have no husband.

Dain 49.

- L.: *Nalipew si nennáyew.*
 B.: *Nennáyew si addáyew.*
- M.: *Nalipew*-timber that shouts aloud.
 W.: It shouts aloud at a great distance.
- L.: *Aw yan báwik ed bag-éw.*
 B.: *Ay binagtéy di nennáyew;*
ayyéw din pulikewkéw,
indbusmo si id-idew.
- M.: My hut is situated at Bag-ew.
 W.: The one that shouts aloud surrounded it with a stone wall; alas! the chicks, you have sacrificed them all.
- L.: *Báonko ya laklakéw.*
 B.: *Daké ta éyak ikibew*
alin tagpéwna ed gandéw.
- M.: My provisions are *laklakew*-taro.
 W.: Let me bring them to the summit at Gandew.
- L.: *Maid em intibew;*
siá sin egáy mennáyew
si nanyám si laklakéw.
 B.: *Étekmo ay katibew,*
ay duák intibew
senétmo ay tinenléw
si yon-áwan ed gandéw.
- M.: You have brought up nothing; to the one that has not shouted aloud you brought *laklakew*-taro.
 W.: That is a lie, husband, I brought up your cooked provisions in a piece of hollow bamboo to the summit at Gandew.
- L.: *Dey pay ek nasáew*
balón di ipayag-éw.
 B.: *Siáy em nensinsinanéw*
ináyan sin em inágew.
- M.: There now I have not caught any young man from Payag-ew¹.
 W.: You were vying loitering every day.
- L.: *Ta sik-á san nanekiéw,*
et dey ek nasáew,
egák sipdúten katibew,
san on di balón di ipayag-éw,
ay nen-ó si tinenbéw.
- M.: You snatched him away, and now I did not catch anything, I have not snatched off, wife, the head of any young man from Payag-ew, with a head that is narrowest in the middle.
 W.: Alas! the chicks, sacrificed without exception.
- L.: *Maid em intibew*
si senétko si tinengléw;
siá di egáy nennáyew.
- M.: You did not bring up my cooked provisions in a piece of hollow bamboo; you gave them to the one that did not shout.

¹ I have not been able to take any heads.

B.: *Étekmo ay katibew,
dudk intitibábew
illenán ed gandéw:
maíwed et bumésaw¹,
et ek et nasasanéw
aw si kaagedéw,
iné adi kinatibew.*

L.: *Kaásiak katibew,
ay éyak et namgéw
aw sin sinkatiagéw,
ayyew et sin ipayag-ew.*

B.: *Ay-ayyewka si naldéw,
ay énka sinmagesagéw,
et kinaláyandaka katibew.
sin balón di ipayag-ew.*

L.: *Egáyam et intibew
sin senétko ay tinenléw,

petkám ay katibew,
ay ináyan si lalaki ay mag-ew
ay lagdén si mapedéw;
et egáyam et itibew
sin senétko ay tinenléw,

sin tagpéwna ed gandéw.*

B.: *Kaásiak katibew,
dudk intitibábew
aw si kaagedéw,
iné adi katibew,
dalúska et nasáew,
iné adi kinatibew.*

L.: *Maid tinánadko katibew,
si em intibew
indyan ed gandéw.*

B.: *Maiwed nan mapedéw,
si ek intitibábew
indyan si mapedéw;
et sik-d adi katibew,
sin ek intitibábew
ud sin sinkatiagéw.*

W.: That is a lie, husband,
I waited with them
at the resting place at Gandew;
nobody comes home,
and I was delayed very much
for many days,
hollo, husband.

M.: How unfortunate I am, wife,
I have caught nothing
during one dry season,
allas! The Payag-ew people.

W.: Alas! you thin one,
you were sitting down idling,
and they left you behind, husband,
the Payag-ew young men.

M.: You did not bring up
my cooked provisions in a piece
of hollow bamboo,
you loiter, wife,
with a light-colored man
really too white;
and you have not brought up
my provisions in a piece of hol-
low bamboo,
to the summit at Gandew.

W.: How unfortunate I am, husband,
I waited with them
for many days,
hollo, husband,
you certainly caught nothing,
hollo, husband.

M.: I saw nothing, wife,
of what you brought up
to Gandew.

W.: There was no white one,
so that I should have waited with
for a white one; [them
you were the one, husband,
for whom I waited
during a whole dry season.

¹ For: bumésaw.

L.: *Kadsiak katibew,*
ay dalusak et nadsew,
ayyew et sin pulikewkew
wa ay em inpakewkew,
sin senet ay tinenlew.

B.: *Egdyak pakewkew,*
sin senet kinatibew;
begewka man kinatibew,
si ek itibtibdbaw;
et ayyew et sin ipayag-ew,
ay egdm aldn san ena pagdew,
ay nenbatek si nilaklakew.

M.: How unfortunate I am, wife,
 I have been abandoned;
 ah! verenda tua
 forsan dedisti attrectanda,
 datis provisionibus.

W.: *Ea, non dedi attrectanda,*
dati provisionibus, sponse;
on account of you, husband,
I waited with them;
alas! the Payag-ew man,
whose breast you have not taken,
tattooed with ornaments in the
shape of laklakew-taro.

Dain 50.

L.: *Enka et mendagséy*
ay indyan ken intikgéy,
sin baéyna ed nagey.

B.: *Lagúdak mendekdéy*
ay indyan ed nagey,
tay anakta s' pintúgey,
mabainak ay uméy.

L.: *Sid danka et uméy,*
tay dey ay mengayúgey,
et enka matagab-éy,
indyan ken intikgéy,
baéyna ed nagey,
ay nenmakán si kamuldley.

B.: *Adiak pay uméy*
sin baéyna ed nagey,
siáy ek aldn si ndey,
sin nangén si eyydéy,
laláki ay nabenuéy,
kanég nabino si uéy.

M.: Go
 to Intikgey,
 who lives at Nagey.

W.: I should be exceedingly sorry
 if I had to go to Nagey,
 as our children are poor,
 I am ashamed to go.

M.: Go anyway,
 as he is calling you,
 and he covets you,
 that Intikgey,
 who lives at Nagey,
 and eats dried sliced camotes.

W.: I won't go
 to his house at Nagey,
 I shall take this one,
 who is dancing,
 a slender man,
 resembling nicely twisted rattan.

L.: *Angéy adi ay angéy,*
sunpém adi lonab-éy,
ta kénka uméy ay uméy,
ta aldém da ndey.

B.: *Auni kud ay duglikey,*
ilám et apéd kadagséy,
sin mangén si eyydéy.

M.: That is enough,
 take them alternately, girl,
 as you are going all the time,
 so as to take those ones.

W.: Wait a moment, young man,
 look and he just comes to me,
 the one that is dancing.

L.: *Lastiyka ay lastiy,*
mo ay atéd amám et déey

et matagab-éy,
lakdki ay nabenuéy.

B.: *Kadsiak dingdsey,*
ya naginak si pintúgey,
begéw san éyak eyydey
aw si manná ken ndey.

L.: *Adí pay san madlikey,*
tay epddska inméy
indyan ken intikgéy,
sin baéyna ed nágey.

B.: *Angéy adi ay angéy,*
ay epddsak nengayúgey
indyan ken intikgéy.

L.: *Ayyéw et nan lonab-éy,*
apéd mataktakgéy,
indyan ken intikgéy.
sin béyna ed nágey.

B.: *Mald mataktakgéy,*
ay indyan ken intikgéy,
ludékna si ndey.

L.: *Kénka et agiüd lonab-éy,*
mo éuka uméy,
et éuka mamatbátey
sin bagtéyna ay sinikuéy.

B.: *Dakéak et mendagséy,*
losoék sin banék ay attakéy,
ipayápayko ken ndey,
nangén si eyydey.

L.: *Walldw pay nan lonab-éy,*
sumaillo si eyydey.

B.: *Et éuka kanán lasúy,*
ildk si ndey,
yan petég matéyak maidékey
san énak panawkawwéy.

L.: *Kanden nan duglika:*
ay ta abé ay ay ta,
ud ay menkúlanta si tegdá,
ud tay petkdm et san misa,
misa ed paldsa.

M.: You are an easy talker,
if your father has become rich
through sacrifices, then
you will be coveted,
by the slender man.

W.: How unfortunate I am,
as I have many poor children,
and my dancing which is the cause
of this one coming to me.

M.: The young man won't,
as you have been going
to Intikgey,
who lives at Nagey.

W.: That is enough,
I have been calling
Intikgey.

M.: Alas! the girl,
she is just breaking into laughter,
through love for Intikgey,
who lives at Nagey.

W.: Nobody breaks into laughter,
through love for Intikgey,
this one is preferable.

M.: Why! you are handsome, girl,
when you go,
and lie in the *at-atoan-tribunal*
along its curved stone wall.

W.: Let me go, [of Job's tears,
I shall take off my hairdress made
and with it I shall beckon to this
who is dancing. [one,

M.: The deuce! the girl,
she is tempting while dancing.

W.: You are an easy talker,
I see this one,
and am just dying of love
to adhere to him.

M.: The young man says:
how is it possible,
we have not enough food,
and you are loitering at mass,
mass on the square.

B.: *Tuáli tet éwa,*
ay uméy bumála,
si gábis ay madamá
et éyak ikasiw-á
ud ay mensába si num-á.

W.: It is useful indeed,
 to go out,
 as after a while
 I shall be able also
 to weed the field.

L.: *Siá et ay ta et ay ta,*
naméd mo mawáda si binúna,
et menkulan si tegdá,
et énta makiaytá.

M.: That is a good one indeed,
 especially as we have children,
 and there is not enough food,
 and we are despised:

B.: *Adika adí men-ága,*
tay mo umálíka ed tablá,
et aduadú ay kíta
san ek imúla,
et petég matambalá,
et mo umálíka ed tablá,
et puminpóka ay mentegdá.

W.: Do not cry,
 if you come to Tabla,
 many kinds
 I shall plant,
 and all of them fruitful;
 and if you come to Tabla,
 you will eat ten times.

L.: *Pay dalús men-ága,*
sin baéyyo ed tablá,
tay dadáma san kastila,
ay apitalénda san kalgá.

M.: There is reason for crying, how-
 in your house at Tabla, [ever,
 as the Spaniard is very cruel,
 and they are tying up loads.

B.: *Láton ay madlíka,*
sáyak makisondá,
mo wáda di polisiá
ay manná ken sik-á;
ud et adika kaá
ay men-egén si kalgá,
et énka mamalpalanká,
si dáomi aduglíka.

W.: It is nothing, young man,
 I shall go and sing,
 If a policeman
 comes to fetch you;
 and they won't be able to take you
 to carry loads,
 and you will be sitting in a chair,
 under our house, young man.

L.: *Angéy ta bokatám*
ay ináyan nan kása,
iné ay galonaybá.

M.: All right, open
 the box,
 hollo, girl.

B.: *Ay kénka nailaká,*
kabanbanokátka si kása,

daninay maálaka
ináyan si polisiá.

W.: You are an easy talker,
 you do nothing but having the
 bok opened,
 and so you have to be taken
 by the policeman.

L.: *Laglag-ásko tet éwa,*
tan dánka et umága,
nan babásan ay náyda.

M.: It is a trick of mine indeed,
 as you should cry,
 you girls here.

B.: *Ken ága di liwá*
lawá tet éwa,
tay liwá si batáwa.

W.: Crying when singing
 is bad indeed, [yard.
 as we are singing in the house

Dain 51.

- L.: *Bilbiligek ed nágey,*
paypayonák sin baéy,
baéy ay kasibsbey.
- B.: *Ay kaegiát san baéy,*
bagtéyna ya sinikuéy.
- L.: *Téteyna ya gatéley.*
- B.: *Danégnan ginaleygèy.*
- L.: *Lusónnan pinulinéy.*
- B.: *Siá nen tay kodáley.*
- L.: *Laslasúyka san danóney,*
nenbaéy ed nágey.
- B.: *Menbílín si intikgéy.*
- L.: *Sik-á pay di uméy,*
nan babásan ay náey.
- B.: *Yan déey pay ay nendagséy*
san súlat intikgéy,
et sik-á san madagséy.
- L.: *Iné ay galonab-éy,*
sik-á pay san madagséy,
uáyak pay sin gegéney.
- B.: *Massóka pay alókey,*
daddaán san gegéney,
tay petég ay menlentéy.
- L.: *Mo pay éнка dumagséy,*
iné nan babásan ay náey,
et dakayó san naúney,
tay manánkayo s' págey.
- B.: *Iné ay inalókey,*
angéy mel éнка uméy,
et sik-á san naúney,
sik-á san manmandán si págey,
ay dak pay dinadindsey,
bayáw ay makakkaéy.
- M.: I am walking on the hill at Nagey,
I am looking down upon the
house,
the house whose roof has been
thatched anew.
- W.: How very fine is the house,
its stone wall is curved.
- M.: Its ladder is made of *gateley-*
wood.
- W.: Its palay bundles are small.
- M.: Its mortar has only one hole.
- W.: Its poorness may be the reason.
- M.: It is easy for you who are rich,
and lives at Nagey.
- W.: Intikgey calls you.
- M.: Go yourself,
you girls here.
- W.: There comes
Intikgey's letter,
and you have to go.
- M.: Hollo, girl,
go yourself,
I shall take care of the children.
- W.: You are pitiless, husband,
the children are very young,
and very feeble.
- M.: If you go,
hollo, girls here,
you will be worthy of desire,
as you will eat palay.
- W.: Hollo, husband,
that is enough, go,
and you will be worthy of desire,
you will be eating palay,
and I shall be worthy of pity,
working for wages.

- L.: *Angéy man adi angéy,*
sak uáy san pinúgey.
- B.: *Kaegiát si intikgéy,*
uáy sik-á san uméy,
ta éнка duglikey.
- L.: *Ay ken man les-án lonay-éy,*
ay éнка nanatéy.
- B.: *Tayoktókmo alókey,*
tay siátak makakkaéy,
sin ukán di danóney,
sa manán san pinúgey.
- L.: *Angéy adi lonab-éy,*
ay éнка menpanaéy,
tay éнка man mendudúney.
- B.: *Massóka inalókey,*
ináyan ay mamokkéy.
- L.: *Sáyak uáy et angéy,*
ay mangawwán sin pinúgey.
- B.: *Angéy adi ay angéy,*
bayáw ay énak uméy,
kawwánam et alókey,
ináyan sin pinúgey.
- L.: *Sána tet éwa lonab-éy,*
laylaydém si intikgéy.
- B.: *Et sak-én san naúney,*
ay manin-inámey,
ay duának pay dinadinásey.
- L.: *Laylayádmo lonab-éy,*
ayyéw et din gegéney.
- M.: That is enough,
I shall take care of the children.
- W.: Intikgey is very proud,
you should take it upon you to
as you are a young man. [go,
- M.: It is beyond your strength, girl,
you are very weak.
- W.: You are lying, husband,
as I have to work for wages,
in the fields of the rich,
so that the children may eat.
- M.: All right, girl,
just go for a while, [the time.
as you are doing nothing all
- W.: You are pitiless, husband,
abandoning me.
- M.: I shall be responsible and that
is all,
of taking care of the children.
- W.: All right,
I shall go,
take care, husband,
of the children.
- M.: There you are, truly, girl,
you are in love with Intikgey.
- W.: I am worthy of desire,
resting all the time,
and still I am worthy of pity.
- M.: You are in love, girl,
alas! the children.

Dain 52.

- L.: *Babdi s' maymayúpen,*
adi dumendendén
sinán akikid di kamén.
- B.: *Tan adiak laydén*
laláki s' nakawáwen.
- L.: *Dudk pay menpanasag-én,*
san gásat di méten.
- M.: The virtuous woman,
she does not approach
the narrow mat.
- W.: I do not-like
the gnawed-at man.
- M.: And I approach a little,
to give a chance to the child¹.

¹ So that a child be conceived.

- B.: *Ūlay énka sumag-én,
dānak pay pokkāyen,
ta nay ay adlak laydén
si amaén di méten.*
- L.: *Dl tan ūlay em kanden,
dānak pay papakūden
sin ūpom ay diplūyen.*
- B.: *Ūlay mo em kanden,
dan pay madeguawden
din lalāki ay mayūpen,
ta say amaén di méten.*
- L.: *Siáy ek an-aníōen
lalāki ay madeguawden.*
- B.: *Adika madeguawden,
wadwadá si madlikāen,
ay ek laydelaydén,
ay say an-aníōen;
linétna dānak aplūsen.
punāna dak tagndén.*
- L.: *Kanām en mendeguāen
lalāki ay mayūpen,
dak pay adi laydén
si éna sagsagānen.*
- B.: *Ūlay em kankanāen,
dak pay en ad-adien
ināyan san madlikāen.*
- L.: *Ayyéw et dāna s' lonab-én,
mo ay ek kankanāen,
yan ényo sansanéwen.*
- B.: *Siá nen tay liwá si batawaen,
et apéd kanden.*
- L.: *Énak kankanāen,
tan énka dumenadenaén.*
- B.: *Ek nen dumenadenaén,
et éyak wayaw-āen,
manókda s' kagabāyen,
ya inanák san binmayāsen,
ta tuáli s' ek inmalian,
lalāki ya lonab-én.*
- W.: Even if you come nearer,
I shall turn away,
as I do not like
the father of the child.
- M.: Say what you like,
I shall take hold [thigh.
of your light-colored and smooth
- W.: Say what you like,
he comes
the virtuous man, [child.
and he will be the father of the
- M.: I shall take care of
the man that comes.
- W.: Do not come,
the young man is preferable,
the one I love very much,
and of whom I am taking care;
his perspiration I rub it off,
his pillow I put it higher.
- M.: You say that he comes
the virtuous man,
I do not like
his carrying the child.
- W.: Say what you like,
I do not like
the young man.
- M.: Alas! those girls,
when I say something,
you are stopping me.
- W.: That is because we are singing in
the house yard,
and that is nothing but talk.
- M.: I say,
that you are bragging.
- W.: Perhaps I am bragging,
and I shall strike up the song,
about the fecundity of their
chickens,
and the children of those that
offer a *bayas*-sacrifice,
so that I did not come for noth-
men and girls¹. [ing,

¹ I shall go and sing at the house where a *bayas*-sacrifice is offered; some songs are invocations in which they ask the blessing of the spirits on their chickens, children, &c.

L.: *Siá sa s' em madeguáen,
et em busaysáyen,
san énda kagandáen.*

M.: Go there then,
and strike up the song,
about their fecundity.

Datu 53.

B.: *Anéy nan pis-úy daná,
kudó éнка maníla.*

W.: Ah! the teasing of these ones,
why! go and see.

L.: *Éнка dumenadená,
dánka et matanlá.*

M.: You are bragging,
although an idler.

B.: *Adiak man katanlá,
tan énak ikasiw-á.*

W.: I am not an idler, [time.
as I do two things at the same

L.: *Anéy abé agaagáya,
aw san babásan ay náya,
madutdúlan et kamég púsa.*

M.: Ah! who are you then,
you girls here,
covered with hair, like cats.

B.: *Kudó éнка maníla,
et kamégak saysayyá.*

W.: Why! go and see,
and I resemble an Hibiscus-flower.

L.: *Anéy dadam-ém-na,
tan mo wáda san bumansá,
et sik-á san bumála on-oná.*

M.: Ah! you are saying too much here,
as, whenever somebody offers a
you are the first to go. [sacrifice,

B.: *Sak-én san bumála,
san batáwan di binmansá.*

W.: I go, [offers a sacrifice.
to the house yard of the one that

L.: *Kudó it-itnám san liwliwá,
tan ndey ay sinmisa.*

M.: Why! temperate the singing,
as it is becoming distasteful.

B.: *Ken sumisa lalawá,
mo wáda di bumansá,
et dagúska sumúma.*

W.: Why! it becomes distasteful,
when somebody offers a sacrifice,
you are not lacking at the meals.

L.: *Anéy ay dadámaka,
ay adika kasuplá,
sin ligeligétko ken sik-á.*

M.: Ah! you are going too far,
not giving yourself over,
when I am laughing at you.

B.: *Ken ligétmo lalawá,
yan layádmó san dadáma.*

W.: Why! you laugh at me,
but your love is without bounds.

L.: *Ay ta abé ay, ta,
mo siá di asáwa,
et adíta kasbakasbá.*

M.: What is the matter with her,
if she were my wife,
we won't be satisfied at all.

B.: *Atldw san liwliwán tuná,*

W.: To the devil with the singing of
this one,
just wait until morning,
and you shall be caught,
you that are singing.

*auní kud ta mapat-á,
bayáw et maálaka,
nanangén si seyyá.*

L.: *Adika makaála*
si nanangén si seyyá.
 B.: *Auni kud ta mapat-á,*
auni et pasisindek sik-á.

L.: *Kénka nilalaká*
san nantéb nan báka.
 B.: *Anéy adi gásatna,*
sin wáda ed dáya;
adika makaála
aw san éna asáwa;
énak man wadwadá,
tan éyak mabenbeniá.

L.: *Wadwadá si inán ennd,*
ta kamég duniá.
 B.: *Dey man éyak inila*
si inán ennd,
et kamég kaliwattá
aw tan peydd san sikina.

L.: *Alláw san pis-úy tund,*
aw ken éyak maábak.
 B.: *Énak man wadwadá,*
kudó énka manila,
kamégak duniá.

L.: *Anéy agaagáya,*
aw san kamég pepá;
auni kud ta mapat-á,
ta sika manila
et énka paabá
aw san edégko ay kamég takbá;
adika makaála
aw ken iná duglika.

B.: *Úlay kankanám sá,*
et aláek sik-á.

L.: *Gapés et si alaska*
si alám ay lonaybá,
ibaybay-ánana sik-á
si ipanánmo ay ballá.

B.: *Adiak si alaská,*
úneyna si nenbádo si lubita,

M.: You cannot catch
 the one that is singing.
 W.: Just wait till morning,
 I shall have you poke the fire.

M.: That is easy talk
 to the one that threw down a cow.
 W.: Ah! the luck,
 of the one that is in the sky;
 you cannot get
 his wife;
 and I am still preferable,
 as I am new-born¹.

M.: The mother of the child is preferable
 as she resembles a lady. [rable,
 W.: Now I saw
 the mother of the child,
 and they are like
 hyacinth beans, her feet.

M.: To the devil with the teasing of
 I shall be the loser. [this one,
 W.: I am preferable,
 why! come and see,
 I resemble a lady.

M.: Who are you then,
 you are like a duck;
 wait till morning,
 and you will see
 that you will have me carry you
 on my back which is broad;
 you cannot catch
 the mother of the young man.

W.: Say what you like,
 I shall get you anyway.

M.: It is preferable that Alaska
 be the one you take, girl,
 he shall leave you a part
 of his viand that consists in lungs.

W.: I do not like Alaska, [desirable,
 the one that wears a black coat is

¹ However fortunate the spirits be, whose wives you never could reach, still I am preferable to them.

*ināyan si maāla,
ta siā san naipilma*

san dāem dā batāwa.

L.: *Ken et agiūd dadāma,
ināyan si alaskā,
ta punpunanéna sik-ā,
sin baéyna ed puā.*

B.: *Ayāgam si alaskā,
ta un-unūdmo si kalsā;
ūlay mo kankanām sa,
yan énak mengená
sin illenānmi ed sāna,
aw et losoék sin lammā,
aw ta paypáyak sik-ā.*

L.: *Ūlay kankanām sa,
et lebbénmo si alaskā.*

B.: *Allāw san liwán tuná,
tan ikub-ítko et san alilián tuná,
ta iddānko et sik-ā,
tay sinéyepmo damdamā,
sin at-átomi ed tablā.*

L.: *Daétam san lonaybá,
ay adíak makasuplá.*

and worthy of being taken,
as he is the one with whom the
contract has been signed
in the house yard.

M.: But he is exceedingly handsome,
Alaska,
he shall come to you,
he who is living at Pua.

W.: Call Alaska,
and follow him on the road;
say what you like,
I shall go
to our resting place there,
and take off my jacket,
and fan you.

M.: Say what you like,
your duty is with Alaska.

W.: To the devil with the singing of
this one,
I shall put his ghost in my waist
I shall take you with me, [band,
as you ended with dreaming of me,
at our tribunal at Tabla.

M.: It is going beyond all bounds
with the girl,
I cannot get the better of her.

Group II: *Dayyákus*-songs.

The *dayyákus*-songs are ordinary *dain*-songs used only during the *pusik*-sacrifices.

Dayyákus 1.

Lakáki: *Bakgénmon aluy-úyan,
em inwayawáyan
nasiksíko ay táyan.*

Babái: *Aw et napnó sin súnan.*

Man: Your *bakgen*-basket which is a
large one,
you are strolling with it
through the large curved rice field.

Woman: And it is full of larvas of the
dragon-fly.

L.: *Maíd ek tinamtáman
sin nigaymo ay súnan.*

B.: *Étekmo ay duglian,
tay éyak itataanán
nigayko ay súnan.*

M.: I have not tasted any
of those larvas you caught.

W.: You are assuming, young man,
as I have laid by for you
some of the larvas I caught.

- L.: *Angéykhú s' nanipaupandn,*
sin nígaymo ay súnan.
 B.: *Adú nan étekmo ay duglian,*

tan adín kagadgad-án
sinwénmon dendenán.

- L.: *Siáy énam pinetkán,*
dam et adín lugdman
din num-ám ed dil-isan,
et dey nabalilian.

- B.: *Éyak man ikasw-án*
sin num-ák ed dil-isan,
et dey nagalidgidan.

- L.: *Et-étekmo lonbían,*
et dey ay mensédan
balilina 'd dil-isan,
tay énam pinetkán
ud ay maníwaywáyan
bakgenamon aluy-úyan,

nasiksikóan di táyan.

- B.: *Kanégkan lal-óan:*
tan mo adlak men-á s' súnan,
et adíkan manán.

- L.: *Adú man na lonbían,*
ta énka et lapisan
binéasko 'd puligan.

- B.: *Dey ay maitotokmán*
insamák ay londáyan,
aw et dagús lumumsán
din éyam buán.

- L.: *Ayyéwka s' alonbían,*
lagdénka et si andásan,
iné alonbían.

- B.: *Adúna aduglian,*
tan mo adín kagadgad-án
en énka manán,
adíkan kadeydeypán,
sin nígayko ay súnan.

- L.: *Aytáka s' binistóan,*
inés alonbían,

M.: You ate them all by yourself,
 those larvas you caught.

W.: You are very assuming, young
 man,
 as before the sun has risen high
 you will have drawn out some to
 cook them.

M.: That is your occupation,
 instead of weeding
 your field at Dil-isan,
 which is full of rushes.

W.: I shall work it at the same time
 my field at Dil-isan,
 and there now it is weeded.

M.: You are a braggart, girl,
 they are ripening
 the rushes at Dil-isan,
 as you occupied yourself
 with strolling around
 with your *bakgen*-basket, which
 is a large one,
 through the large curved rice field.

W.: Why! the reason of it may be this:
 if I do not fetch those larvas,
 you won't eat.

M.: This is enough, girl,
 go and weed
 the field I prepared at Puligan.

W.: There they are bearing fruit
 the beans I sowed,
 and it will certainly get sated
 your stomach.

M.: Alas! girl,
 you have consumed them all,
 hollo, girl.

W.: That is enough, young man,
 before sun rises high
 you shall have eaten,
 without having leisure for sleep-
 the larvas I caught. [ing,

M.: What is the matter with you, be-
 hollo, girl. [loved,

- B.: *Kaisón di ikamán,*
duák itataandán
sik-á s' inalüban.
- L.: *Ta et éyak kumián*
tapin di lonaybán.
- B.: *Iné adí ugisan,*
sinó pay di nagawián
si éyam kumianán,
iné amán múyan.
- L.: *Dalúsak man kumián,*
si tapin di lonbían,
tay adíak kasduáyan
san énam ikamkamán.
- B.: *Kaásiak dansian,*
kaisón pay di ikkán,
si ek alonbían,
et éyak angangóan.
- L.: *Dalúsak kumán,*
inés inán múyan,
tan mo wáday nígaymo súnan,
et éyam bobokúdan.
- B.: *Kaisón pay nan ikkán,*
si ek palimdalimán
sik-á ay ugisan,
egáyak pay tutútan
sik-á ay inugisan.
- L.: *Dan pay nay éyak kumián,*
ta nay éyak il-ilán
dalúsмо ilikudán.
- B.: *Angéy adí s' angéyan,*
ud ay énka kumián,
tay mengaditka dedán,
nay man éyak antípan
kaippugáwmo dedán,
nam-óna man nan múyan,
si ek nasokpútan
ken sik-á inugisan.
- W.: What can I do,
as I have laid by some of them
for you, husband.
- M.: I shall go away
toward the other girls.
- W.: Hollo, husband,
what is the reason
of your going away,
hollo, father of the child.
- M.: I shall go away however,
towards the other girls,
as I do not like
your conduct.
- W.: How unfortunate I am,
what can I do,
I, a girl,
who take care of you diligently.
- M.: I shall go away however,
hollo, mother of the child,
because, if you catch larvae,
you take them all for yourself.
- W.: What can I do,
I screen
you, husband,
I do not hide
you, husband.
- M.: Now I shall go anyway,
as I see
that you turn your back on me.
- W.: All right,
why! go away,
as you are looking for subterfuges
now I notice [all the time,
your own habits,
there are just children enough,
to let me loose
from you, husband.

Dayyákus 2.

- L.: *Dak-é ta gaygáyanmi*
san tugín di yamti,
ináyan ay pattoki.
- M.: Let us invite
the camotes from Amti,
the *pattoki*-camotes.

B.: *Ta nayoëm si auni,
ta dalisúnam adi
ináyan sin tugimi,
ta mo uméyak manugi,
ya mapnó san takgaki,
siá dának et umáli
bayáw si maauauni.*

L.: *Maseg-ánka pinad-lami,
ta baginbinam dakamí,
ta sunliem ed kosáli,
ya maad-adáy gammiki,
ta idín di umáli
si din uméymi ili;
tugin di nen-illi,
ináyan ta umáli.*

B.: *Aw ya énka mengeyná,
samán di ipuá,
ta das-ónam imán ta mensináwa
san gaydús di lóa,
ta ilentéyda ed nan-á,
aw ta maadaadá
san samán di itablá,
ta ud tikdák ed maslá.*

L.: *Intó et bakén siá,
tan dalústa umága;
way éyko 'si baá,
ya innáda si magá,
kudó ya maseg-ánka,
yuddó ed dáya,
ta das-ónam san múla,
ta lam-ék ya mendeguá
san baknánda ed maslá.*

B.: *Ta mentaúli ud ya
sin inyéymo ay pakdá,
tay innáda si esáy etá,
bayáw ta umálida.*

L.: *Ta énka sumonála,
intó et bakén siá,
bayáw ta umitnégdá
san dad-án di kalsá.*

B.: *Siáy umát sin lumbayá,
aw ta maadaadá.*

L.: *Ta wáday itegdá.*

W.: Coax them after a while,
make multiply
our camotes,
so that, when I go to dig them up,
my *takgaki*-basket be filled,
and then I come back
after a short absence.

M.: Have pity on us, you, our *pinad*-
take care of us, [in-tree,
let the old times come back again,
and the *gammiki*-palay increase,
so that everything come
to our town;
the camotes of the other towns,
let them come.

W.: Come,
you plants from Pua,
be added to ours to have them
on the *loa*-basket, [piled up
let the Nang-a people agree to it,
so that augment
the plants of the Tabla people,
so that I cease going to Masla.

M.: Why not,
as we have to weep;
I went to sell a g-string,
and they took it for nothing,
why! have pity,
Yuddo in the sky,
and increase the plants,
so that it may happen that come
the rich from Masla.

W.: So that they come back
the half-pesos you brought them,
as they took them for one kernel
[eth them come. [of rice,

M.: Make everything ready,
why not,
let them try
walking on the road.

W.: May the same happen to the green
so that it increase. [gram,

M.: To have something for dinner.

B.: *Intó et bakén siá.*

W.: Why not.

L.: *Ta wáday isangá
san baknán di imaslá;
bayáw ya maseg-ánka,
ay dappatánmi ed nan-á,
ta ibagbagaánmi sik-á,
ay dappatánmi ed nan-á.*

M.: To have something to present
to the rich from Masla;
have pity on us,
you, our tree at Nang-a,
let us persuade you,
our tree at Nang-a.

B.: *Tan ndey ay dadáma,
mo ay sinkalakása,
bayáw et amásenda,
bayáw et maseg-ánka.*

W.: It is too much,
even if there is a whole trunk of it,
they run away with it,
have pity on us.

L.: *Aw ta idín di wáda,
tan way makán san kalsá,*

M.: May there be everything,
so as to have food for those that
are on the road,
and something ready
for the Spaniard who comes.

*ya way maisagána
umáli ay kastila.*

W.: At Tabla is built
the house of the governor.

B.: *Tay masaádan et tablá
si baéy di goaldá.*

M.: We, young men, are of great im-
portance,
as we are the shield of the
Spaniard,
and they are bathed in tears
my eyes.

L.: *Namnamédta ay duglika,*

ay kásay di kastila,

*et petég' ay meñlolóa
san éyak matá.*

Dayyákus 3.

L.: *Petkám et san doklán,
iné ay babásan,
mo wáda di bumaskán,
ay énka menlat-tkan,
iné ay nan babásan.*

M.: You dance a long time,
hollo, girls,
when somebody offers a sacrifice,
you go to dance,
hollo, girls.

B.: *Ay kénka pay kalasuyyán
ináyan san babásan,
yan gangám di baliwán.*

W.: Do not slight
the girl, [yard.
she is the ornament of the house

L.: *Annán bayáw ay annán,
ináyan san babásan,
si bígawmo si besáan.*

M.: Ah! ah!
the girl,
you are longing for a young pig.

B.: *Énka pay gundáyan,
yan ek madomadoklán.*

W.: You are born under a lucky star,
as I am dancing all the time.

L.: *Dey pet ay mabelláanan
sin lápisko ed gesán.*

M.: Why! it is full of weeds
the field I cleared at Gesang.

B.: *Adi pay kabellánan,*
tay ek ikasiw-án
ináyan ay menlesán.

W.: It is not full of weeds,
 as I also have
 drained it with canals.

L.: *Étekmo ay babásan,*
tay nienbaéyan di mágan,
tan adiam iplisan.

M.: You are bragging, girl,
 as it is the dwelling place of rats,
 and you do not weed it.

B.: *Kaisón di ikamán,*
dan ek gináludgúdan,
et dey ay men-akbón
san mülak ay lakbáyan.

W.: What can I do,
 I weeded it,
 and they are fine and green [ted.
 the *lakbayánan*-cow pease I plan-

L.: *Étekmo ay babásan,*
ayyéw et din ak baklán,
bayáw ay nentekkán,
ay nensáwil si kotibán.

M.: You are bragging, girl,
 alas! my sides,
 they burst open,
 as I had to lift out the *kotibau*-
 grass with a crowbar.

B.: *Kaisón di ikamán,*
ud ay énak lumuál
bayáw sin mananáwan,
ay en manikáan
sin ásugmo ed gesán.

W.: What can I do,
 as I go out
 at daybreak,
 to plow
 the field you cleared at Gesang.

L.: *Aytáka s' binistóan,*
bayáw ay babásan,
adí pay dumípan
mo mawáda di múyan,
et en maisáman.

M.: What is the matter with you, be-
 girl, [loved,
 would it not be worse
 if there were a child,
 and it should get losed.

B.: *Piew adí ay petlán,*
mo mawáda di múyan,
et éyak likdóan
san doklán si bataráw-án.

W.: Alas! husband,
 if there were a child,
 I should quit
 singing in the house yard.

L.: *Et nomóna babásan,*
angéy ay likdóam san doklán,
doklán si bataráw-án.

M.: That is all right now, girl,
 quit dancing now,
 dancing in the house yard.

B.: *Aunt ta mo wáday múyan,*
ta sáyak adí lumuál
bayáw sin bataráw-án.

W.: Wait until there is a child,
 then I shall not go out
 of the house yard.

L.: *Gapésak et kumián*
si tapin di babásan.

M.: I should better go away
 towards the other girls.

B.: *Piew tet éwa desán,*
mo dalúsam gaádan,
et adíak lumuál,
bayáw ay maldoklán.

W.: Alas! indeed, husband,
 if you remain though,
 I won't go out,
 to participate in dancing.

- L.: *Tay nay ek il-ilán,*
menkülán san sayandán.
- B.: *Kaásiak danstán,*
tan em ikamán.
- L.: *Tay nay ek il-ilán,*
yan adi kasduáyan,
tay em binéas san kalpoán,
kalpoán di lakbayán.
- B.: *Angéy tet éwa mo éuka kumián,*
kanám et tay dokdoklán
menbegéw si kaikisan.
- L.: *Kanég man sulimbéan:*
tay nay ek il-ilán,
yan kamának masukatán,
mo éyak masukatán,
ya ek tainán.
- B.: *Kaásiak dansian,*
sinán énam ikamán,
piéw adika kasukatán,
tánouko si banbantáyan
ináyan si katugáyan.
- L.: *Úlay man mo kankanám,*
kanám et ay dokdoklán,
et mo kamég sinó ta kasian
et egák taynoán
mo intó san em ikamkamán.
- B.: *Énka kad inisipan*
mo éyam kinadim-ásan
sin búnan di kulab-ian
ináyan si nadnadan.
- M.: Now I am looking around,
and the children have not enough
- W.: How unfortunate I am, [to eat
through your conduct.
- M.: Now I am looking around,
I do not like it,
as you grubbed up the shoots,
the shoots of the *lakbayánan*-
cow pease.
- W.: All right indeed, if you go away,
you say that the dancing
is the reason of your leaving me.
- M.: The reason seems to be this:
I am looking around,
and I seem to be replaced,
if I am replaced,
I shall leave you.
- W.: How unfortunate I am,
through your conduct,
alas! you are not replaced,
my duty is to guard
my mother-in-law.
- M.: Say what you like,
you will talk about dancing,
if for instance it happened
that I did not know
what you were doing¹.
- W.: You know very well
that you fingered
the fruit of the night
in the resting place.

(To be continued.)

¹ You will say that you went dancing, although you were going to meet another man instead.

Über Votive aus Osttibet (Kin-tschwan).

Von Dr. med. REINH. MÖLLER, Harthau, Bezirk Chemnitz.

Unter der ethnologischen Ausbeute der STÖTZNER'schen Sze-tschwan-Expedition 1914 findet sich eine runde, dünne Marienglasscheibe von etwa 6 cm Durchmesser, welche an ihrem Rande von einem schmalen, schwarzen Tuchstreifen eingefasst ist. Sie war an einem Faden gemeinsam mit einem Kha-btags von weißer Farbe und gewöhnlicher Beschaffenheit an einer Statue der Göttin *Kwan-Yin* aufgehängt angetroffen worden. Der Tempel dieser Göttin stand einsam vor Rumi-tschang-ku an der Straße von Moukung¹. Auskunft an Ort und Stelle konnte der genannte Forschungsreisende nicht erhalten und so schrieb er dem Fundobjekt bei: „Sollte wohl Heilung von einem Augenleiden bringen.“ Dieser erste Eindruck legt also die Annahme eines Brillenvotivs nahe und ist wohl so beachtenswert, daß daraufhin nachfolgende Erörterungen berechtigt erscheinen mögen². (Abb. 1.)

Zunächst ist von Bedeutung, daß dieses Fundstück aufgehängt war gemeinsam mit einem Kha-btags. Ein solches, schalartiges Gewebe dient bekanntlich den Tibetern bei Begrüßungen und ähnlichen Begebenheiten als feierliches Angebinde und wird auch besonders den Götterbildern bei Gebeten oder Gelübden vor- oder umgehängt. Aus der gemeinsamen Anbringung kann daher zweifellos auf eine Weihgabe geschlossen werden.

Als Material des durchsichtigen Teiles ist Marienglas wohl deshalb verwendet worden, weil der Tibeter sich solches aus den umliegenden Gebirgen leichter beschaffen, sicherlich aber bequemer bearbeiten kann, als das im Innern Chinas seltene Glas³ oder gar Kristall. Und wenn zur Umrandung nicht das in China gebräuchliche Schildpatt, Metall oder Ähnliches dient, sondern ein schwarzer Tuchstreifen, so mag dies außer auf leichterer Herstellbarkeit, auf der Beschaffenheit derjenigen Brillen beruhen, welche als Landeserzeugnis in ihrer Verfertigung dem Tibeter besser bekannt sind, als eine Fabrikation chinesischer Augengläser. Der Zentralasiate braucht nämlich gegen die Schädigung der Augen auf Schneefeldern eine Brillenart, deren Augenteile aus einem dichten Gitter schwarzer Roßhaare bestehen, die mit einem schwarzen Tuchstreifen, wie bei dem vorliegenden Votiv, eingefasst sind⁴. Und wenn schließlich nur ein Augenglas statt deren zwei zur Darstellung gebracht wurde, so ist zu berücksichtigen, daß Votivgaben meist von Menschen primitiver An-

¹ Die Schreibweise der geographischen Namen ist nach der China-Karte im STIELER'schen Atlas (Nr. 61) wiedergegeben.

² Der Ausdruck Votiv und Weihgabe ist parallel gebraucht; eine Differenzierung, wie sie ANDREE in seiner Monographie (VIEWEG, Braunschweig 1904) durchführt, erscheint in Asien zum mindesten vorliegendenfalls nicht durchführbar.

³ Cf. TAPPEL, Meine Tibetreise, I, 108.

⁴ Die Schneebrillen bestehen aus zwei Geflechten für je ein Auge, aber auch mitunter aus einem Geflecht, welches beide Augen gemeinsam deckt. Von letzter Art führt ROCKHILL ein Beispiel an (Report of the U. S. National Museum, Washington 1895) und glaubt, daß solche Schneebrillen chinesisches (Grenz-) Erzeugnis seien. Im allgemeinen wird man aber doch wohl annehmen müssen, schon im Hinblick auf ihre große Verbreitung und primitive Herstellung, daß die Tibeter (und Mongolen) sie selbst sich anfertigen.

schauungsweise und entsprechender Handfertigkeit dargebracht werden. Es mag daher die doppelseitige Ausführung zu umständlich gewesen sein, zumal durch ein Einglas das Wesentliche der Weihgabe veranschaulicht erschien;

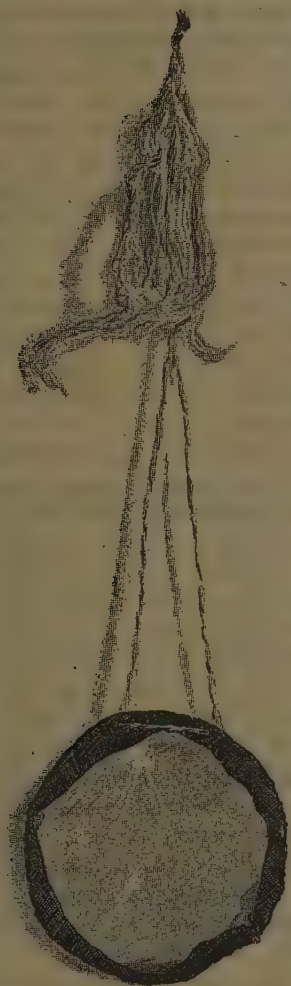


Abb. 1.

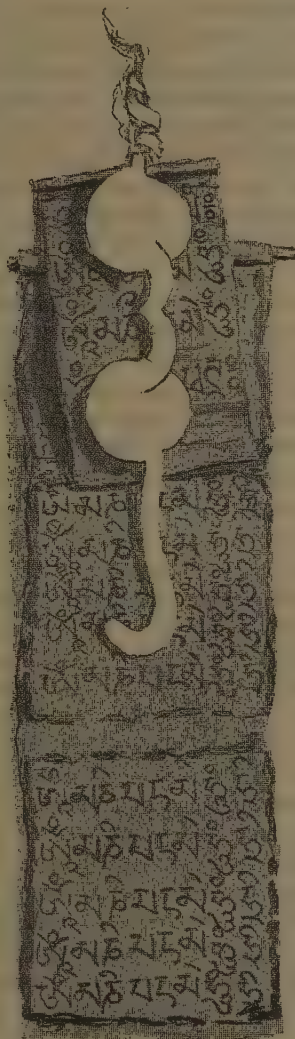


Abb. 2.

auch die Einseitigkeit einer Augenerkrankung könnte die einfache Ausführung veranlaßt haben.

Zu der Annahme tibetischer Herkunft steht in einem gewissen Widerspruch der Fundort der Weihgabe in einem chinesischen Tempel. Es ist dabei jedoch folgenden Verhältnissen Rechnung zu tragen. Wahrscheinlich ist chine-

sische Kultur bis hierher schon in frühester Zeit vorgedrungen, hat aber nie einen überwiegenden Einfluß erlangt¹. Politisch gehört das besprochene Gebiet zu Tibet, und seine Kultur erscheint als die vorherrschende, allerdings nicht nur im Sinne des Lamaismus. Denn es finden sich gerade hier häufig Reste früherer tibetischer Kulturschichten (Bon-Anhänger) und besonders in Kintschwan Beziehungen zu den Lolos². Es ist daher denkbar, daß diese nebeneinander bestehenden und wechselnden Einflüsse die Bedeutungen der Gottheiten wechseln, um nicht zu sagen, verwechseln ließen. Für das Ineinanderfließen der Verehrung einzelner Göttergestalten spricht noch der weitere Umstand, daß die chinesische Göttin *Kwan-Yin* aus dem (lamaischen) Bodhisattva *Avalokiteśvara* entstanden ist oder ihm entspricht bzw. durch ihn ersetzt worden ist³. Wenn der Beginn dieser Korrespondenz auch geraume Zeit zurückliegt, so braucht die Erinnerung für eine Zusammengehörigkeit dieser beiden Göttergestalten im Volksempfinden durchaus nicht erloschen zu sein. Denn es ist kaum annehmbar, daß diese Übertragung ohne Zutun oder Beeinflussung weiterer Volkskreise stattgefunden hat. Aber selbst wenn ein Tibeter die Göttin *Kwan-Yin*, welche nach persönlicher Mitteilung von Herrn STÖTZNER in lamaischem Stil dargestellt war, für eine chinesische Gottheit angesehen hätte, so kann die Votierung aus Dank oder Wunschbitte in einem Hinblick auf die brillentragenden Chinesen verursacht worden sein.

Nach den vorhergehenden Ausführungen dürfte demnach ohne wesentlichen Zwang das Fundobjekt als ein tibetisches Brillenmotiv gedeutet werden. Doch erscheint allein auf die zusammengestellten Gründe hin eine solche Annahme immerhin gewagt, weil aus der Literatur — und zwar sowohl der asiatischen als auch der umfangreichen europäischen — Brillenvotive dem Verfasser nicht bekannt geworden sind⁴. Allerdings ist der Gedanke an eine derartige Weihgabe an der Grenze zum chinesischen Gebiet sehr verlockend; denn die Brille prägt diesem Kulturkreis dermaßen ihren Stempel auf, daß z. B. TAFEL seine Rückkehr aus Tibet nach China damit charakterisiert: „Mit einem Schlage war ich mitten in der Kultur Chinas, umgaben mich rein chinesische Züge und Bilder. Ein Bauer mit einer großen runden Brille vor den Augen pflügte am Wege“⁵. Diese auffällige Beobachtung mußte auch der Tibeter machen, besonders bei einschlägigen Regelwidrigkeiten der Augen, welche doch bei einer Votierung vorausgesetzt werden können. Trotzdem handelt es sich bei der Annahme eines Brillenvotivs um einen einzelnen und doch nicht aus dem Tatbestand heraus vollkommen gesicherten Fall, und weitere entsprechende Erfahrungen aus derselben Region wären von großer

¹ Cf. ROSTHORN, Die Ausbreitung der chinesischen Macht in südwestlicher Richtung, Dissertation, Leipzig 1895.

² Cf. TAFEL, I. c. II, 213 ff., und persönliche Mitteilungen von Herrn STÖTZNER.

³ Cf. GRÜNWEDEL-PANDER, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, Veröffentl. a. d. Kgl. Museum f. Völkerk., Berlin, Bd. I, Heft 2/3, Nr. 147.

⁴ Nur eine persönliche Mitteilung, und zwar durch Vermittlung von Frau ANDREE-EYSN seitens Herrn Dr. WAPPENSCHMITT, Berchtesgaden, welcher vor vielen Jahren bei Passau Brillenvotive gesehen zu haben angibt.

⁵ Cf. TAFEL, I. c. II, 82.

Wichtigkeit. In dieser Hinsicht konnte Herr STÖTZNER bei einer abermaligen Durchsicht seiner Sammlung auf diese Bedenken hin als Beweismaterial einen zweiten Gegenstand vorbringen. (Abb. 2.)

Dieser zweite Fund entstammt demselben Tempel der *Kwan-Yin* und besteht aus zwei Papierblättern, welche an ihrem oberen Rande ein Querhölzchen tragen und an diesem hintereinander aufgehängt waren. Das Papiermaterial ist anscheinend tibetischer Herkunft. Das eine, weißfarbene Blatt trägt dreimal untereinander den Abdruck eines Holzblockes, welcher seinerseits je fünfmal die *Dhāraṇī*:

Om maṇipadme hūm hrī

enthält. Das zweite, rotgefärbte Blatt (Abb. 3 und 4) zeigt als Blockdruck folgende Gebetsanrufung an:

Om wāgīśvari mūm.

Om maṇipadme hūm

Om maṇipadme hūm

Om vajrapāṇi hūm pha tra.

Zu der Bannformel des ersten, weißen Blattes sei folgendes bemerkt: Das mystische Zeichen *hrī*, welches hier das bekannte Sechs-Silben-Gebet der Tibeter abschließt, wird bei der Bereitung der *Maṇi*-Pillen für Krankheits-

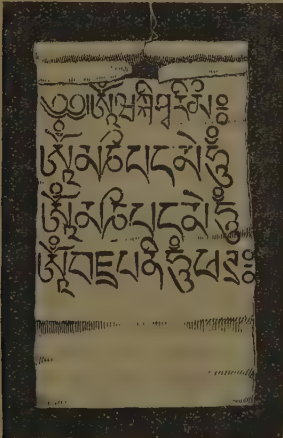


Abb. 3.

Om wāgīśvari mūm.

Om maṇipadme hūm.

Om maṇipadme hūm.

Om vajrapāṇi hūm pha tra.

Om vajrapāṇi hūm pha tra.

Om vajrapāṇi hūm pha tra.

Abb. 4.

heilung besonders auf *Padmapāṇi* (*Avalokiteśvara*) bezogen¹. Diese Gottheit führt in ihrer Form als *Siṃhanāda* (*Siṃhanādalokeśvara*) den Beinamen *sarva vyādhīharī* (alle Krankheiten heilend) und bei seiner Bannung spielt

¹ Cf. SCHLAGINWEIT, Le Buddhisme au Tibet, Ann. du Mus. Guimet III. Darüber auch ROCKHILL, The lamaist ceremony called making of mani-pills. Proceed. Am. orient. Soc. Oct. 188, zitiert nach LAUFER, Beitr. z. Kenntn. d. tib. Medizin.

sein suggeriertes Entstehen aus dem entsprechenden Zeichen *hrīḥ* eine Rolle. Die Bannung selbst (*Simhānadsādhana*) hat den Ruf, die Lepra zu heilen¹. Auch im *Kāraṇḍavyūha* wird *Avalokiteśvara* unter den vielseitigen Eigenschaften seiner Barmherzigkeit „der Arzt der Kranken“ genannt². Diese Aufzählungen sind nicht erschöpfend, zeigen aber doch die markante Eigenschaft der Hilfeleistung in Krankheitsfällen für den angeführten Bodhisattva; und diese ärztliche Seite ist um so auffallender und bemerkenswerter, als die Tibeter spezielle Medizin-Buddhas verehren: *sMan-bla* und seine Begleiter.

Das Sechs-Silben-Gebet selbst ist jedoch auch wörtlich auf *Avalokiteśvara* bezogen worden, indem THOMAS *maṇipadme* als den Vokativ des Femininum *maṇipadmā* erklärte und dieses als eine Nebenform des *Padmāpāṇi* in seiner weiblichen Energie (*Śakti*) ansprach. Diese Hypothese fand aber erst eine beweisende Stütze in den Untersuchungen von A. H. FRANCKE, welchem ich auch an dieser Stelle für seinen persönlichen Hinweis danke³. Bei seinen Forschungen 1914 in und um Leh weist dieser Tibetologe nach, daß in zahlreichen Fällen dem Sechs-Silben-Gebet jedesmal die Anrufung der *Śakti* des *Mañjuśrī* vorangeht und die der *Śakti* des *Vajrapāṇi* folgt — also wie in dem Beispiel auf dem hier vorliegenden, roten Motivblatt. So ist es bei dieser Anordnung im höchsten Grade wahrscheinlich, daß zwischen dem Gotte der personifizierten Meditation (*Dhyāna*) und dem *Dhyānibodhsattva Vajrapāṇi* durch den Ausdruck *maṇipadme* gleichfalls eine Gottheit namhaft gemacht wird. Und da bleibt dann hiefür nur der dritte der drei Schutzgötter von Tibet übrig, nämlich *Padmapāṇi* (sc. jede der drei Gottheiten in ihrer weiblichen Form gemäß dem Sanskrittext). Zudem läuft nach den Beobachtungen FRANCKE's der Anreihung dieser wörtlichen Aufführung genau parallel die Zusammenstellung der drei mystischen Zeichen und Farben, welche jedem dieser drei Götter entsprechen.

Die auf dem roten Blatt auffällige Verdopplung der mittleren *Dhārāṇī* braucht wohl nicht als eine Betonung der *Yum* des *Padmapāṇi* angesehen werden; es muß sogar angenommen werden, daß die Tibeter (einschließlich ihrer Priester) sich der zuvor erörterten, ursprünglichen Bedeutung kaum mehr bewußt sind und daß sie in dem unzählig oft angewendeten *om-manipadme-hum* lediglich eine Anreihung von Silben in ihrer mystischen Bedeutung erblicken, wenn sie überhaupt einen besonderen Sinn den einzelnen Teilen des Gebetes unterlegen. Denn schon zur Zeit frühester Berührung mit Europäern scheinen die Tibeter nicht mehr über die Bedeutung dieses Gebetes orientiert gewesen zu sein⁴. Es muß diese dreifache Gebetsformel auch sehr alt sein, da die *Śakti* noch nicht spezialisiert auftreten. Die Haupteigenschaften des *Avalokiteśvara*, seine Barmherzigkeit und Welterlösung, sind außerdem in den auf ihn bezogenen, weiblichen Formen erhalten geblieben, wie z. B. in der *Tārā* und *Kwan-Yin*, bei letzter sogar in der Äußerung der Heilung ihres

¹ GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900, 128—132.

² Zitiert nach SCHERMAN, Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur, 66.

³ Cf. Journ. d. Royal Asiat. Soc. 1915, 397 ff.

⁴ Z. B. nach dem Bericht ANDRADE's, zitiert nach SVEN HEDIN, Transhimalaja, III, 280 ff.

kranken Vaters (entsprechend chinesischer Anschauung durch ihr eigenes Fleisch¹).

Wie schon zuvor angedeutet, können trotz aller Erklärungen die vorhergehenden Ausführungen nicht zu einem Beweise dienen, daß der Wunsch um Erlösung von einer Krankheit an sich in dem Sechs-Silben-Gebet ausgedrückt ist. Es ist aber doch möglich, daß der Begriff der Erlösung, und zwar auch der von Krankheiten, in der Mystik der Gebetsformel un- oder unterbewußt geblieben ist und daher zu seiner Anwendung bei einer Votierung beigetragen hat.

Auf dem roten Blatt ist die *Śakti* des *Mañjuśrī* als *Vāgīsvārī* (Herrin der Rede) bezeichnet und bei diesem Namen — wohl als Schreib- oder Schnitzfehler — das *g* durch ein doppeltes *k* ersetzt worden; ferner ist die *u*-Vokalisierung bei *m* fortgefallen. Die außergewöhnliche Verlängerung des tibetischen *o* (entsprechend dem Sanskrit-Diphthong), die Umdrehung des *l*-Zeichens über dem *n*, entspringt dem Bemühen, das Sanskrit-Original peinlichst genau durch tibetische Buchstaben wiederzugeben, wovon bekanntlich der rituelle Wert der *Dhārānī* abhängt. Auch die Verwendung jener Schlußinterpunktion, dem sogenannten Komma des *Padmasambhava*, weist auf den tibetisch-lamaischen Charakter des Votivblattes hin.

Vor diesen beiden Votivblättern findet sich ein Scherenschnitt aus dünnerem Papier und dieser stellt mit voller Deutlichkeit eine Brille dar. Beim Ausschneiden ist das Papier gefaltet gewesen, so daß die beiden symmetrischen Brillenanteile gleichzeitig ausgeschnitten worden sind. Die Kongruenz der Hälften beweist diese Herstellungsart, ferner die beiden gleichartigen, augenscheinlich versehentlichen Einschnitte in der Verlängerung der oberen Bügelumrandung. Auch ist infolge ungenauer Berechnung der Bügelkrümmung von der Faltstelle aus ein unmotivierter Vorsprung des Bügels in der Richtung auf den Nasenrücken zu entstanden.

Der eine (*nota bene* modern geformte) Haltesteg der Brille hängt frei vor den Schriftblättern herab, der andere ist um die Aufhängungsschnüre dieser Blätter geschlungen, gemeinsam mit einem roten Faden, der auffällig wirkt. Solche rote Fäden haben oft eine mystische Bedeutung, die allerdings hier unbekannt ist, auf die außer anderen mehrfach in Bon-Schriften hingewiesen worden ist².

Bei diesem Funde handelt es sich demnach um die Darstellung einer Brille, welche gemeinsam mit Gebetsformeln aufgehängt worden war, und welche nach der Sachlage zweifellos als ein Brillenvotiv angesehen werden muß. Mit Rücksicht auf dieses Votiv ist aber nunmehr die zuerst angeführte Einglasdarstellung mit allergrößter Wahrscheinlichkeit gleichfalls als Brillenvotiv anzusehen.

Die europäischen Votive und Weihgaben stellen rudimentäre Opfer dar; ihr Vergleich mit asiatischen erweckt den Eindruck, daß in Asien ein fließender Übergang besteht zwischen dem Opfer im ursprünglichen Sinne, welches seiner

¹ Cf. SCHERMAN, I. c. 69.

² Cf. die Bearbeitung des Bonpo-Sutra: Das weiße Naga-Hunderttausend durch SCHIEFER (Mém. d. l'Acad. imp. d. sciences, Petersbourg 1880) und durch LAUFER (Mem. d. l. Soc. Finno-ourgienne, Helsingfors 1898, und Denkschr. d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien 1900).

selbst wegen dargebracht wird, und dem Votivopfer, welches bildlich oder symbolisch eine spezielle Hilfe bei der Gottheit verlangt oder verdankt. Solches Verwischen der beiden Unterschiede weist z. B. die FILCHNER'sche Zusammenstellung auf¹. Besonders selten finden sich jedoch in der Literatur Votive, welche in Asien auf spezielle Krankheiten oder Regelwidrigkeiten einzelner Organe hindeuten². Um so wertvoller müssen daher die vorliegenden Weihgaben auch in dieser Hinsicht erscheinen.

Der Beweggrund zur Darbringung selbst ist im einzelnen nicht ersichtlich. Außer Störungen der Augen-Dioptrik kommen noch die in Tibet nicht seltenen Erkrankungen der Bindehaut in Betracht. Aber auch irgendeine Vorstellung, welche der Tibeter mit dem Begriff oder der Verwendung einer Brille verbindet, kann die Weihgabe verursacht haben.

In Ostasien ist die Brille etwa zur gleichen Zeit wie in Europa in Anwendung gekommen, nämlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. BERTH. LAUFER hat für China nachgewiesen, daß sie nach dort über Turkistan und später über Malakka eingeführt wurde, der Ursprung der Brillen überhaupt erscheint auch nach den neuesten Untersuchungen von GREEFF noch nicht vollkommen geklärt³. Der Fundort der Votive liegt im Mündungsgebiet jener großen Karawanenstraße, welche Tibet vom Westen her durchzieht; auch die dreifachen *Dhāranis* weisen auf einen westlichen Ursprung, desgleichen die primäre Form der *Śakti*-Bezeichnung. Wenn man den mitunter geringen Einfluß der Zeit in Zentralasien berücksichtigt, so läge der Gedanke nahe, den Ursprung der Votive mit jenem westlichen Brillenimport in Zusammenhang zu bringen; die Unterlagen dürften aber doch nicht allein für eine solche Beurteilung hinreichen.

Im Anschluß an diese beiden Weihgaben sei noch eine fernere angeführt, welche in der Nähe des Tempels der *Kwan-Yin* an einem heiligen Baum gefunden wurde. Am Stamme dieses Baumes, dessen Höhlung als Nische für eine Götterfigur verwendet wurde, und an seinen Zweigen hingen zahlreiche Zettel, darunter der nachfolgende, an einem Querhölzchen in seinem oberen Rande befestigt. (Abb. 5.) Sein Papiermaterial ist so grob und rau, daß schon aus diesem Grunde die Inschrift des Blockdruckes unleserlich ist. Allein das in der Mitte befindliche Monogramm läßt sich mit einiger Sicherheit entziffern, nämlich als die Figur *rNam bcu dbaṅ ldan*. Es fehlt zwar die senkrechte Stammlinie des Buchstaben R, so daß nur vier statt fünf Senkrechte gezeichnet sind, eine solche Anomalie ist auch anderwärts überliefert⁴. Dieses oft reproduzierte mystische Zeichen ist von GRÜNWEDEL analysiert und erklärt worden:

¹ Cf. Wissenschaftl. Ergebnisse d. Expedition FILCHNER, Bd. VIII, Taf. 41, 42, 64. Über eine besondere Art von Weihgeschenken cf. SCHERMAN, Zur altchinesischen Plastik (Sitzb. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wissensch. 1915, 44), und die diesbezüglichen Mitteilungen von O. FRANKE.

² Einige Zusammenstellungen der sehr zerstreuten Literatur in KLEIWEG DE ZWAAN, Heilkunde der Chinesen und Japaner (Naturkundige Verhandelingen van de Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen, Haarlem 1917).

³ Cf. LAUFER, Zur Geschichte der Brille. Mitteil. z. Gesch. d. Medizin u. d. Naturwissensch., Jahrg. VI (1907), 379 ff. GREEFF, Die Erfindung der Augengläser, Berlin 1921. Zu letztem Referat in den Mitteil. z. Gesch. d. Medizin u. d. Naturwissensch., Jahrg. XXII (1923), 99—100.

⁴ Cf. SCHLAGINWEIT, I, c, Taf. XV.

nach seinen Angaben sind folgende Zusammenstellungen gebracht: Links (Abb. 6) die Figur selbst; in der ersten senkrechten Reihe ihre Zerlegung in

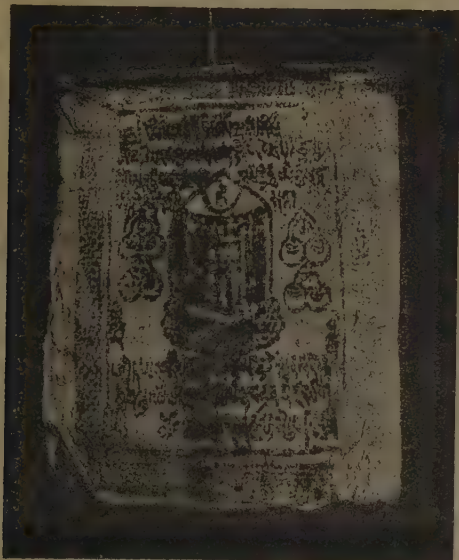


Abb. 5.

Sanskrit (Lanthsa-Schrift), in der weiteren Reihe die entsprechenden tibetischen Buchstaben (*dbu-can*) und in der dritten ihre Transkription. Die vierte und fünfte

rNam bco dbaṅ ldan.				
	८ 6	Rāhu	Citta	Dhūti dbu-mā
	0 0	Sonne	Vāc	Lāla rkaṅ-ma
	U U	Mond	Kāya	Rasa ra-ma
	५ 5	HA	Arūpadhātu	Wirbel
	५ ५	KSA	Kāma-a Rūpadhātu	Nacken-Stirn
	५ ५	MA	Berg Meru	Rückgrat
	५ ५	LA	Erde	Hüfte
	५ ५	WA	Wasser	Schenkel
	५ ५	RA	Feuer	Schienbein
	५ ५	YA	Wind	Fuss-Sohle
	1	2	3	4
				5

Abb. 6.

Kolumne weist nach den Kalacakra-Schriften die mystische Bedeutung der einzelnen Buchstaben in ihrem Verhältnis zum Makro- und Mikrokosmos nach.

* Cf. GRÜNWEDEL, Der Weg nach Śambhala, 96—97 (Abhandl. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. 1915).

Also aus der letzten Reihe geht hervor, daß bestimmte anatomische Begriffe — zu oberst sind drei wichtige Adern namhaft gemacht — diesem Buchstabensystem zugrunde liegen. „Denn dem Hindü war z. B. das Studium des menschlichen Körpers ganz gleichgültig, viel wichtiger waren ihm solche Schematisierungen.“ Und es braucht kaum ausdrücklich gesagt werden, daß diese von GRÖNWEDEL betonten Beobachtungen auch auf die Anschauungen der Tibeter zutreffen, welche überhaupt und besonders in dieser Hinsicht von der indischen Medizin abhängig sind. So finden sich entsprechende Zeichen auf den anatomischen Tafeln aus lChags-po-ri, dem vornehmlichen, medizinischen Fakultätskloster von Tibet, in wichtigen physiologischen Zentren, welche in ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenhang mit den einschlägigen Lehren nicht entfernt hinreichend genug geklärt sind¹. Schon in dieser Hinsicht wäre eine Übermittlung der Kenntnis der Tantra-Wissenschaften und -Rituale durch die Facharchäologie von sehr großer Bedeutung für die Medizinhistorie.

Nach diesen Erörterungen kann die mystische Mittelfigur demnach durchaus im Sinne eines Hinweises oder Bezuges auf den menschlichen Körper in seinen Teilen aufgefaßt werden und bei einer Weihgabe in diesem Sinne verwertet werden.

Neben der Mittelfigur läßt der Druck vier gleichartige Darstellungen erkennen — beiderseits zu je zweien untereinander angeordnet — welche auf den ersten Blick als *Cintāmaṇi* imponieren mögen. Es würde aber bei einer solchen Deutung auffällig sein, warum beiderseits unten je zwei regelrecht gerundete Perlformen gezeichnet sind und statt der dritten Perle in der Mitte darüber sich eine bogenförmige Begrenzung findet fast mit einer gotischen Zuspitzung. Dazu ist diese obere Begrenzung der erwarteten dritten Perle doppelt konturiert. Auch fehlt eine Flammeneinfassung, obwohl die Ausführung der Mittelfigur sich auf die übliche Blattrahmung erstreckt. Da nun Brillenvotive in der Nähe des Fundortes dieses Blattes entdeckt worden waren, so wäre der Gedanke sehr verlockend, in diesen vier Abbildungen diejenigen von Augen zu vermuten: unten die Augäpfel und in der doppelten Begrenzung die sogenannten Sehnerven, d. h. jene bügelartigen Gebilde, wie sie bei vielen und zum Teil sehr alten Augenvotiven bekannt sind. Die kleine Einzeichnung im Bügelwinkel wäre damit auch zwanglos erklärt. Eine solche Augendarstellung wäre jedoch für China wie für Tibet außergewöhnlich. Denn außer von Abbildungen der Augen in Frontansicht werden in Tibet die ausgelösten Augen der Opfer des Tantra-Rituals in Zusammenhang mit dem Inhalt der hinteren Augenhöhle dargestellt. Die Lösung der Frage nach der Bedeutung dieser Abbildung muß hier offen bleiben.

¹ Eine dieser Tafeln ist von WALSH im Journ. d. Royal Asiat. Soc. (Oktober 1910). Weitere Tafeln sind im Besitz BERTH. LAUFER's, welche noch nicht veröffentlicht sind.

La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat.

(Etude économique)

Par le R. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

(Suite.)

IX^e Le Prix du Vêtement.

On peut décrire l'accoutrement habituel d'un Chinois par l'énumération suivante: on verra qu'il entre dans sa garde-robe plus de pièces qu'on ne le croirait au premier abord.

1^o Vêtements.

Une chemise d'abord... si on en porte; très souvent les Chinois trouvent cela un luxe superflu; s'ils s'en confectionnent, elles sont toujours très courtes. Le pantalon (*k'ou-ze*) est fait en toile bleue; en hiver il est rembourré d'ouate, et même à un tel point qu'il en devient un monument solide, si épais, si raide qu'on le mettra facilement debout sur les deux jambes, sans que le propriétaire y soit logé. Les femmes portent des pantalons plus bouffants, de diverses couleurs, où le violet, le bleu et le rouge dominent. A la ceinture ce vêtement est retenu par une bande (*k'ou-tai*) large de 4 à 5 cm, en toile blanche ou bleue, grossière mais solide, et longue de 1 à 2 m; aux jambes les jarretières sont de simples rubans noirs (*l'oei-tai*).

Le haut du corps est revêtu d'une veste courte, toujours ouatée en hiver et qui s'appelle *siao-mien-ngao-eul* (la petite robe ouatée); chez les hommes elle est faite de toile bleue; chez les femmes c'est encore un étalage de toutes les couleurs, avec des bordures soignées, souvent brodées. Là-dessus on porte en hiver une robe ouatée un peu plus longue: c'est le *mien-ngao-eul*; chez les gens aisés elle est en soie de Kalgan (*tch'eou-ze*), une espèce de soie écrue (*keta-tch'eou*), de couleur noire ou bleue; la doublure est en toile. Ces longues robes sont retenues aux reins par une ceinture (*iao-tai*) un peu plus large et plus soignée que celle du pantalon, et souvent du double de longueur; parfois sa largeur atteint 2 ou 3 dm et elle sert alors à divers usages inattendus: on y cache le mouchoir, la tabatière et d'autres objets ou on la détache pour s'en coiffer ou pour l'employer comme lien.

Pour être bien mis il faut porter par dessus le tout une espèce de gilet, se fermant sur s'épaule droite (*k'an-kien-ze*); il est en soie à l'extérieur, en toile à l'intérieur, et de couleur variable.

En cas de deuil complet la seule étoffe permise, des pieds à la tête, c'est la toile blanche; pour le demi-deuil, les souliers et le bonnet seuls sont blancs.

Mais il serait impossible de donner ici un traité complet des modes chinoises, d'abord pour la raison que le costume ne varie pas d'une manière sottise d'année en année, de saison en saison, et ensuite parce que en nos campagnes mongoles, en dehors des jours de noces et de fêtes, la vie ordinaire comprend peu de luxe dans les habits et l'on se vêt à bon marché;

les plus pauvres portent souvent des pantalons et des vestes en peau de mouton, la fourrure à l'intérieur; les plus riches se contentent de prendre la même fourrure en doublure de leur longue robe ou dans leur *ngo-ling-tai*. Nous ne devons pas parler de l'introduction du costume européen dans nos pays; il était encore totalement inconnu à cette époque.

2° Coiffures.

Sur la tête on peut mettre la petite toque, forme de melon, surmontée d'une boule: c'est le *kouo-ze*. En hiver on préfère la toque en feutre, avec des oreillons recouverts de fourrure (*eul-t'ouo-mao-ze*, bonnet à oreillons), ou même, en voyage, le grand bonnet tout en fourrure (*feng-mao*, bonnet contre le vent), assez rarement porté. Nous ne parlons pas des chapeaux mandari-naux, bonnets de cérémonie, bonnets de sacrifice, etc.; bien longtemps les prêtres catholiques ont porté ces derniers à la messe (usage maintenu à Péking). Mais tout cela est un luxe rarement rencontré dans la Mongolie.

Les femmes ont trouvé, tout comme en d'autres pays, d'ingénieuses coiffures, des chignons, piqués d'épingles, de peignes, de fleurs, etc. Les jeunes filles portent les cheveux en deux tresses qui pendent sur le dos; quand elles deviennent nubiles leur coiffure se modifie encore.

3° Chaussures.

Les souliers (*hie*) sont faits ordinairement par les ménagères à la maison; semelles en cordages et lamelles de papier, tiges en étoffe ordinaire (coton ou velours). On confectionne aussi des savattes (*mao-eul-wa*), portées à la maison. En ville seulement on peut acheter des bottes (*hiue-ze*), qui servent pour les voyages et les grandes cérémonies; celles qu'on porte en hiver sont en velours et rembourrées; celles pour l'été sont en cuir ou en lasting.

Finissons ce chapitre en donnant les prix des principaux articles pour vêtements.

Pour les habits de la classe inférieure j'eus assez souvent l'occasion d'en acheter, soit pour aider les chrétiens pauvres, soit pour habiller quelques épaves de l'humanité payenne, vieux, aveugles ou infirmes, qui échouaient de temps à autre à la résidence, comme à l'unique hospice de la contrée. On peut les habiller de neuf ou d'occasion.

Avec une pièce de toile (*i-ke-pou*), longue 3 à 4 *tchang*, selon la qualité, et coûtant environ 1,200 ligature, on fait un *ngao-eul* (sarreau) et un pantalon. Mais comme c'est surtout aux approches de l'hiver que ces habits sont demandés, il faut une ou deux livres de ouate pour les rembourrer: neuve on la paie 300 sapèques la livre; vieille, 150. La façon est au bénéficiaire.

Les vieux habits achetés en ville coûtent presque si cher et ne durent guère un an; tandis que tout neufs ils peuvent presque servir deux ans. En résumé, soit un «complet» pour une ligature et demi; moins de 5 francs!

D'occasion: robe fourrée (*p'i-ngao*) en peau de mouton, 900 sapèques à Kalgan, septembre 1907; c'est comme qui dirait un «pardessus fourré» à moins de 2 francs! ... Pantalon fourré en peau (*p'i-k'ou*), 400 sapèques, acheté à la même occasion.

Divers:

Toile bleue chinoise (<i>lan-pou</i>)	1,150 lig. le rouleau	Kalgan	septembre	1907
	1,150 » » » »		décembre	1907
	1,250 » » » »		mai	1909
Idem, espèce <i>mao-lan-pou</i> , plus soignée, pour dames	1,300 » » »	Tou-cheu-keou	septembre	1908
Idem, espèce <i>ta-tzeul-pou</i> , pour habits d'enfants	1,160 » » » »			1908
Toile blanche (<i>pei-pou</i>) pour deuil, etc.	1,140 » » » »	Kalgan	mai	1909
	ou 0'62 taels le rouleau,	Kalgan		1909

En général la toile en couleur coûte un peu plus cher que la blanche (comparez le *lan-pou* au *pei-pou*). Si on désire encore une autre couleur on paie du *jen-ts'ien* (prix pour teinture), soit environ 160 sapèques par pièce quand il s'agit de teintes claires, ou 180 sapèques pour teintes foncées. Pour l'étoffe noire il n'y a pas d'augmentation, parce qu'ordinairement on peut teindre en cette couleur des pièces un peu salies.

Doublure (<i>il-ze</i>), en toile bleue, pour robe bourgeoise	700 sap.	le <i>tchang</i>	Kalgan	septembre	1907
Toile «americani» (<i>iang-pou</i>)	1444 »	la livre		décembre	1907
Variété <i>tsao-ts'ing-iang-pou</i>	90 »	le pied		mai	1907
Etoffe mince blanche (<i>pei-souo</i>) pour costume d'été	1600 »	le rouleau	Tou-cheu-keou	mars	1908
Idem bleue (<i>lu-souo</i>)	750 »				1908
Drap (<i>ta-lien</i>)	750 »	» <i>tchang</i>	Kalgan	septembre	1907
	800 »	» »	»	mai	1909
Satin européen (<i>lan-iang-tuan-ze</i>)	300 »	» pied			1909
Fil bleu (<i>lan-hien</i>)	600 »	la livre			
	ou 130 »	Pécheveau	Tou-cheu-keou	mars	1908
Fil clair (<i>ts'ing-hien</i>)	100 »	l'once	Kalgan	mai	1909
Ouate (<i>mien-hoa</i>), pour doubler habits d'hiver	300 »	la livre		décembre	1907
	400 »	» »	Tou-cheu-keou	mars	1908
	330 »	» »		septembre	1908
Idem pour bourrer une couverture de lit : <i>i-ke-kai-wo-mien</i> , c'est-à-dire la quantité nécessaire.	1,500 lig.	en tout		mars	1908
Toque d'été, en boule (<i>ka-ze</i>)	770 sap.		Kalgan	mai	1909
Bonnet d'hiver (<i>feng-mao</i>) en fourrure de deux peaux de renard	2,300 lig.			janvier	1907
(Les fourrures seules coûteraient dix à vingt fois autant en Europe.)					
Essuie-main (<i>cheou-kin</i>)	80 sap.		Kalgan	mai	1909

Fabriquants et commerçants d'Europe souriront peut-être. On connaît mieux les prix en Chine, et on possède des mercuriales complètes pour ces pays; les statistiques du «Bureau des Douanes» sont même des modèles en ce genre... Mais il s'agissait d'étudier le marché d'intérieur, l'imbroglio de ses ventes, l'histoire de son passé. Ces premiers renseignements permettront de s'y retrouver.

X^e Animaux domestiques.

Sur le sol dûment acquis, l'habitation étant construite et les divers objets en ordre tant dans la maison que dans les dépendances, il faut jeter un coup d'œil sur les animaux de la ferme; ils représentent une bonne partie du capital comme des moyens de travail et de production.

Il serait bien inutile de donner ici un cours de zootechnie ou d'économie rurale; nous nous contenterons de quelques remarques spéciales au pays, telles que nous les avons annotées à l'occasion. Nous devons surtout parler en détail du cheval, de la vache, du porc et du mouton.

Nous ne citons qu'en passant les chiens de garde: grossiers animaux sans race pure chez les Chinois; solides molosses chez les Mongols. — Comme chiens d'agrément les Chinois ont encore une espèce de petit King-Charles, dite Ha-pa-keou, et les Mongols ont un grand levrier sibérien.

Les Mongols emploient le chameau à deux bosses (*camelus bactrianus*) pour le transport à travers le désert, et les marchands chinois se servent beaucoup de ces caravanes et de ces caravaniers.

Le chat ne présente rien à noter de spécial.

Les chèvres sont rares en nos régions: parfois il s'en rencontre quelques individus parmi les troupeaux de moutons, surtout en pays montagneux; ce sont ces bêtes qui entraînent alors plus facilement le troupeau de Panurge par les sentes les plus difficiles.

Le yak n'existe pas ici: c'est plus au Sud-Ouest, du côté du Tibet, qu'il sert d'animal domestique.

La poule existe un peu partout où il y a des Chinois, et dans la moindre ferme, chez le plus pauvre Chinois, la ménagère tire de cet élevage la petite somme qui lui sert pour ses menues dépenses; car c'est tout ce que l'usage lui concède comme capital personnel. Généralement les œufs étaient des articles de troc entre les mains des filles d'Eve, désireuses de se procurer un colifichet. J'ai vu, à Ho-t'ou-wa, en 1908, des marchands ne donner que 2 sapèques pièce, pour aller les revendre à Lama-miao. En mai 1909 ils devaient donner 3-7 sapèques: l'exportation vers l'Europe commençait à se faire sentir. Je ne veux pas m'accorder le plaisir facile et décevant de supputer quelle omelette monstre on se payerait en Chine avec le prix d'un œuf européen...

Chez les Mongols qui doivent acheter tous leurs grains la poule n'est pas voulue. Et je me rappelle tel voyage de près d'un mois, pour des centaines de lieues à travers la steppe, sans en avoir vu ni entendu, jusqu'à ce qu'un beau matin le chant du coq resonnant jusque dans ma tente mongole m'annonçait l'agréable proximité des terres cultivées...

Les pigeons, tant sauvages que domestiques, existent partout; mais c'est un élevage peu recherché.

Enfin pour rencontrer des abeilles il suffit d'aller au Sud de la Grande Muraille, dans la Chine proprement dite.

1^o Les chevaux.

Par dessus tout c'est le cheval qui est la bête de choix, surtout chez les Mongols. Ceux-ci l'élèvent en steppe, par troupeaux, et ainsi ces chevaux

restent toujours à moitié sauvages. Lorsque j'arrivai en Mongolie, en 1905, je trouvais encore un bon cheval d'un de ces troupeaux pour 25 taels, 100 francs environ. Depuis lors le prix n'a cessé de croître.

Les Chinois élèvent des chevaux mieux domestiqués, à l'écurie (*kia-seng-ma*, cheval né en famille); ils sont un peu plus chers. En juillet 1907 quelqu'un voulait acheter ce même cheval que j'avais donc pris plus ou moins sauvage, et passablement dressé depuis. Je demandai 42 taels et demi; il n'en offrit que 40 et stipulait qu'ils seraient payés en ligatures (alors au prix de 1400 pour 1 tael). Le marché n'aboutit pas.

Encore deux ou trois ans et il était communément accepté qu'il fallait 40 ou 50 taels pour un cheval de selle. Les chevaux ambleurs atteignent souvent le double.

Ordinairement chaque missionnaire possède deux chevaux de selle, un pour son usage personnel et un pour son domestique; c'est la mode, «gentleman-like», de ne jamais voyager sans domestique.

Mais dans les fermes il faut naturellement une écurie mieux fournie. A Ho-t'ou-wa il y avait cinq chevaux de trait quand j'y arrivais avec mes deux chevaux personnels et celui de mon serviteur; l'homme au contraire fut renvoyé à mon poste précédent (Cheu-dzou-ze), et remplacé par le serviteur de mon prédécesseur. La ferme avait en outre à entretenir les deux chevaux d'un prêtre chinois qui aidait dans le ministère du village.

L'entretien varie selon que le cheval travaille ou reste à l'écurie ou à la prairie. Ceux dont on n'a pas besoin, sont parfois, même en été, laissés à la prairie, sans abri, pendant des jours et des nuits; on se contente de les abreuver journellement. Mais plus souvent les chevaux des fermiers rentrent le soir ou même ne prennent pas la pâture, en été.

En hiver on met tous les animaux du village, chevaux et vaches, en un seul troupeau qu'on laisse paître sur la terre banale ou sur les terres de l'église, si tôt que les champs sont débarrassés de leurs moissons; ainsi en 1907 ce fut dès le 20 octobre. Le prix est alors de 300 sapèques par tête pour toute la saison qu'on les y garde; et comme en outre il ne faut rien laisser hors de compte on demande encore 10 sapèques pour les seaux d'osier qui servent à l'abreuvement.

Aux chevaux qui restent à l'écurie, surtout si elles doivent travailler aux champs ou à la meule, on donne un peu d'avoine, soit environ un *chenn*, c'est-à-dire à peine la dixième partie de ce qu'on donne en Europe. On y mêle quelques fois un peu de légumineuses, fèves ou pois; s'ils sont un peu fatigués, fébriles, on leur donne aussi du son. En outre comme fourrages habituels pour les chevaux à l'écurie, citons en valeur décroissante:

Avoine coupée verte (*ts'ing-iou-mia*),

Foin (*ts'ao*),

Iou-mia-k'ai-ze (paille d'avoine).

Enfin disons que les Chinois et les Mongols soumettent leurs chevaux, quand ils doivent faire un long voyage, au plus rude régime, en sorte qu'ils sont presque tout le temps à jeun, *ngo-tao-la* comme disent cruellement les Chinois, c'est-à-dire: ils ont assez faim. Toute la nuit ils restent la tête haute-

ment attachée (suspendue, *tiao-la*) recevant une maigre pitance peu après minuit; et puis ils font un long trajet sans manger, tout au plus buvant un peu à midi quand il fait trop chaud. A l'arrivée de cette halte de midi, comme à l'arrivée du soir, on les promène pendant une heure (*liou-i-liou*) avant d'enlever la selle. Et ce n'est que tard dans le soir qu'on leur donnera à manger, le mieux encore vers minuit. Si le voyage se prolonge pendant plusieurs jours, c'est donc vers minuit, ou même à la seconde moitié de la nuit, qu'on les nourrit: faire boire, donner à manger, faire boire encore... puis c'est fini pour le reste du jour. On augmente un peu la ration à tous les jours. Les Mongols les laissent parfois au dehors, en transpiration, toute une nuit, même en hiver, même en leur donnant à boire un coup. J'en ai vu qui osaient mener leur monture, à l'arrivée du soir, à travers un étang où elle s'abreuvait à discrétion! Tous ces traitements «inhumains» ont pour but d'éviter l'échauffement, le «feu» (*houo*) comme ils disent. Il est vrai qu'à ce régime ces bêtes peuvent fournir des trajets journaliers de 100 à 150 km, et cela pendant plusieurs jours de suite.

2° Les vaches.

Pour le cultivateur pauvre ou débutant c'est toujours l'idéal de devenir possesseur d'une vache. Il l'achète ordinairement assez jeune, très souvent il commence par un veau. Ensuite quand la bête aura atteint l'âge de vêler sa fortune croîtra d'année en année. C'est vraiment de l'élevage en petit. Quand l'aisance arrive à la ferme on finira aussi par garder un ou deux bœufs, pour le travail des champs devenus de plus en plus étendus.

Mais pour le Chinois qui n'a pas de bête à traîner la charrue c'est vraiment un gros souci. On compte généralement qu'il faut un bœuf, ou deux vaches, pour le labour ordinaire; et quand il s'agit de défrichements, il faut même deux bœufs; en certaines terres très grasses, au pays des Barins par exemple, il faut trois ou quatre bêtes, mais ces cas sont exceptionnels et l'exception citée servit un jour à me dépendre l'extraordinaire fertilité des champs de là-bas.

Généralement donc on accouple les bêtes (*ka-kiu*, c'est-à-dire unir en *kiu*, en couple). Les plus pauvres s'entendent à cet effet; ce fut souvent le cas de mes nouveaux chrétiens de Cheu-dzou-ze, à qui j'avais essayé de procurer au moins une vache par famille.

Voici comment on peut s'y prendre pour prêter une vache à un laboureur qui veut semer vos terres: il payera la moitié du prix de la vache, qui appartiendra ainsi aux deux propriétaires, et pour le profit annuel chacun aura la demi-possession du veau de chaque année ou bien un veau tous les deux ans. L'usage au contraire reviendra entièrement au petit fermier qui doit pour cela aussi nourrir la bête. C'est le système qu'on appelle *ts'ien-t'ie-pan-wei* (*pan-wei*, nourrir de moitié). — Une autre combinaison est ce qu'on appelle le *ts'ao-pan-wei*. Alors la vache tout entière appartient au riche propriétaire qui l'acheta, et comme profit tous les veaux lui reviendront également. Ou bien si le petit fermier voudrait devenir possesseur d'un veau, noyau de sa fortune, il peut se contenter de laisser au propriétaire la demi possession de

ce fruit de la vache en payant pour l'autre moitié trois ligatures de Kalgan. La combinaison paraît assez avantageuse pour le bailleur de fonds.

Tous ces systèmes rentrent sous le nom de *pan-wei* ou *pan-lang-houo*, élever de moitié.

D'autres vaches restaient à la résidence ou se prêtaient temporairement. Ainsi, en hiver, j'en laissais employer pour le *cheè-fenn* (ramasser l'argol), en demandant une part du fumier ou même la moitié s'il fallait leur livrer tous les accessoires (chars, nattes, etc.); c'est le *pan-cheè* (ramasser de moitié). Au printemps ils les pouvaient employer à ouvrir des terres, à labourer, à semer. Ainsi à Ho-t'ou-wa je devais parfois prêter une vache à quelque laboureur en peine: il donnait 4 ligatelles, mais une partie de cette somme était considérée comme garantie, car si la bête rentrait en bonne performance je lui remboursais 1-5 ligatelle.

On le voit, la vache domestique est l'animal le plus employé par le cultivateur chinois; les chevaux ne servent pas tant à la ferme qu'au voyage et au transport. Cependant ceci est dit d'une façon générale, car il n'y a pas de paysan assez riche pour se payer deux ou trois bêtes qui n'y comptera pas un cheval, comme d'un autre côté on voit assez souvent le bœuf servir au transport.

Voici comment les Chinois caractérisent une bonne bête bovine. Ils retiennent les «requisita» par un dicton abrégé qui sonne comme suit:

I tch'ang (une chose peut être longue),

Seu ts'a (quatre seront étroites),

San k'oan (trois choses seront larges),

Wou tuan (cinq seront courtes).

Et on l'explique: le corps (*chenn-ze*) sera long; tandis que le cou (*pouo-ze*), la carrure ou poitrail (*p'ou-hiang*) et l'arrière-train (*heou-wou*) seront larges; ils réunissent ces trois segments sous le nom de *ling-ze*. Les quatre pieds seront étroits, surtout la fourche peu écartée; les jambes et la poitrine devront être plutôt courts. Ajoutez-y la bouche large, et vous pourrez hardiment acheter... Ils distinguent encore *cheou-niou* une bête malade, ce qui se voit, disent-ils, à l'extrémité de la queue qui est sans poils, et *seng-niou*, bête en bonne santé.

Quant au nombre et à la répartition des bêtes bovines, disons d'abord que ce sont surtout les Mongols qui élèvent les vaches par grands troupeaux, souvent d'une centaine de têtes. Chez le fermier chinois les troupeaux sont moins riches et il ne vise généralement qu'à posséder le nombre d'animaux nécessaires pour les travaux des champs. C'est surtout s'il faut défricher (*k'ai-ti*) qu'il faut plusieurs paires de bœufs solides; quand il ne s'agit que d'entretenir une ferme ordinaire, avec une douzaine de bêtes, grandes et petites, on peut se suffire.

Quand je commençais la ferme de Cheu-dzou-ze, il n'y avait que deux vieux bœufs: il fallait tout acheter au fur et à mesure.

Citons plutôt à titre d'exemple concret, le cheptel de Ho-t'ou-wa, ferme en pleine exploitation. Il était convenu que mon prédécesseur de l'endroit, qui s'entendait merveilleusement en l'art d'élever les chevaux, emporterait avec lui à Cheu-dzou-ze le haras de la résidence: il y trouverait de meilleures

terres à cet effet. De mon côté je ferais venir à Ho-t'ou-wa les vaches que j'avais achetées pour mon troupeau de Cheu-dzou-ze, et ainsi il y aura à distinguer à Ho-t'ou-wa:

1° L'ancien troupeau de l'église: en y arrivant (février 1908) j'y trouvai:

1 bœuf de 3 ans	} Ces animaux serviront surtout aux travaux ordinaires, labours et rentrées des moissons
2 bœufs de 4 ans	
1 bœuf de 14 à 15 ans	
3 vaches de 3 à 4 ans	
4 vaches déjà vieilles	
2 veaux mâles	
3 veaux femelles	

En outre il y avait huit vaches placées chez les chrétiens, en *pan-iang-houo*, nourries par eux et leur appartenant ainsi à moitié; on avait même stipulé les deux espèces de contrats: cinq vaches étaient en *ts'ao-pan-iang-houo*, et trois en *t'ie-kia-pan-iang-houo* (*ts'ien-t'ie-pan-wei*). Ces dernières furent reprises depuis.

En janvier 1909 la peste bovine (pneumonie, qu'ils appellent *lan-fei-ze* poumons gâtés) se met dans le troupeau de la résidence, après avoir déjà sévi depuis quelque temps dans le village, et ensuite il ne resta plus que:

16 grandes bêtes, y comprises celles de chez les chrétiens, 4 veaux de 1 à 2 ans.

2° Le nouveau troupeau amené. Il arriva de Cheu-dzou-ze-leang le 5 mars 1908, composé de 20 grandes bêtes. Peu après deux s'en vendent, l'une à 22 ligatures de Kalgan, l'autre à 18.

Restaient: 18 grandes bêtes et sept veaux (septembre 1908). Après la peste bovine (*tch'oan-niou-ping*) de janvier 1909 il ne resta plus que 10 grandes bêtes, qui servirent surtout à ouvrir des terres nouvelles, et 5 veaux de 1 ou 2 ans.

Pour l'entretien des vaches, les Mongols, encore une fois, les laissent en prairie toute l'année, et les Chinois le plus souvent possible, surtout en hiver. Et pour qui connaît ces hivers de Mongolie, froids, venteux, et tuant jusqu'au moindre brin d'herbe, il est clair que les pauvres bêtes en sortent maigres et sans énergie. Les Chinois cependant font le plus souvent rentrer le troupeau à chaque soir; et alors au cri de «Suan-niou-lai» (venez lier les vaches), par lequel le «cowboy» annonce son arrivée, chacun s'empresse d'accourir reprendre ses animaux: on les met sous un hangar ouvert (*p'eng-ze*) ou plus souvent dans un simple enclos (*k'ou-liuan*), et on leur donne alors un peu de foin ou de paille, 3 livres environ: c'est tout.

En résumé une vache en hiver coûte pour son entretien: a) *Fang-niou-ts'ien* (sapèques pour la pâitre), environ 300 par hiver; b) *Ts'ao-ts'ien* (sapèques pour le foin), environ 200 à 300 par mois. Le foin ici vaut en moyenne 2 sapèques la livre, mais chacun en possède une provision, ou donne de la paille.

Naturellement les jours qu'on emploie la bête il faut la nourrir davantage, et on donne alors 10 livres de foin (*ts'ao*) ce jour-là, en la laissant encore pâitre pendant quelques heures.

Aux jours des grands travaux, en été, on peut dire qu'un bœuf mange 10 à 15 livres de *ts'ao*.

Enfin il existe en plusieurs endroits, notamment là où il y a des huileries, des tourteaux de lin ou de colza (*ma-cheng-kao*) qui se vendent en très grands gâteaux. Seulement on les obtient rarement car tous les fabricants d'huile nourrissent eux-mêmes des bœufs, les plus beaux de la contrée: c'est pour eux un revenu supplémentaire en même temps qu'un moyen de transport. On dit qu'une vache pourrait en recevoir 2 livres par jour; en Europe on dit 2 *kg*, mais nos vaches européennes sont autrement robustes!

Le prix d'une vache varie d'année en année et de saison en saison. Pour se constituer un troupeau le mieux c'est d'attendre les occasions: on peut mettre un prix moyen de 15 à 20 ligatures, soit 30 à 40 francs. — Avis aux amateurs...

Par exemple je laissai entendre aux fermiers des environs que j'étais intentionné d'acheter des vaches et des bœufs au prix moyen de 15 ligatures, et j'en trouvais souvent, âgées de 3 à 4 ans, pour ce prix; cependant à certaines occasions j'allais jusqu'à 25 ligatures pour une vache de 8 ans avec son veau. Une autre manière approximative de fixer un prix c'est de calculer 5 ligatures par année d'âge, pour les années utiles s'entend. Un bœuf généralement, et surtout s'il est solide, peut atteindre le double.

Pour finir avec la valeur des bovidés ajoutons que d'une vache qui meurt ou qu'on abat à la dernière extrémité on ne fait plus grand chose: c'est qu'on les garde et qu'on les emploie jusqu'à une extrême vieillesse. La viande de boucherie n'est connue que dans les villes. C'est encore la peau seule qui a encore une valeur marchande: le prix de ces peaux peut être important à connaître.

En mars 1909 on me dit qu'elles vont à 7 *pa-ze* la livre (231 sapèques de Kalgan), quand elles sont sèches. Que si elles sont humides ou gelées, on fixe un prix spécial: *a*) pour celles qui sont grasses: 3 livres dans ces conditions comptent pour une livre sèche; *b*) maigres, 2 livres sont comptées pour une.

En mai 1909 j'envoyai à Kalgan les dépouilles de mon troupeau décimé par la peste bovine: *a*) *kiou-tchang-ta-niou-p'i* (9 pièces de grandes peaux de vache), d'un ensemble de 42 livres, pour lesquelles je reçus 175 sapèques la livre; *b*) *12 tchang-siao-niou-p'i* (12 pièces de peaux de veau), ensemble 140 livres, à 240 sapèques la livre.

3° Les porcs.

Dans toutes les fermes, comme à toutes les résidences de missionnaires, surtout quand ils ont à s'occuper d'une ferme, on trouve quelques porcs pour la consommation courante, et dans les grandes exploitations on en élève un grand nombre pour la vente.

Ce sont en Mongolie des animaux à peau noire, et j'y distinguai deux espèces, très rapprochées, d'après le prognathisme cranien et les oreilles plus ou moins longues. En ces pays ils ont des jeunes ordinairement au premier mois ou à la huitième lune,

L'entretien de ces animaux est assez facile, comme chacun sait; cependant si on n'y prend garde on peut être entraîné à plus de dépenses qu'ils ne produisent de profits.

A Cheu-dzou-ze, en décembre 1907, j'en avais 20 pour lesquels on cuisait (*meng*) trois fois par jour des pommes de terre; c'était une besogne excessive et désordonnée que le reglai alors de la façon suivante: qu'on ne fasse qu'une fois le *meng* avec deux paniers (*louo-t'eu*), environ 40 livres soit un demi sac par jour, et pour le reste qu'on y ajoute les déchets de l'aire (*pi-ze*, *tch'eu-ze*, etc.).

A la résidence de Ho-t'ou-wa, j'en vins à m'appliquer spécialement à cet élevage, parce que l'entretien y était plus facile, et j'en eus parfois un troupeau d'une centaine. A mon arrivée il y en avait 33. Près de la résidence coulait une rivière marécageuse dans une dépression tourbeuse, bourbeuse, où l'on les menait chercher leur nourriture du matin jusqu'au soir. C'était un spectacle original que de voir cette rentrée de masses noires, grognantes, trépigantes, moutonnantes, et se bousculant avec une sauvagerie et un entêtement caractéristiques. Les petits porcelets surtout étaient alertes, et me rappelaient la jolie strophe saphique d'EDMOND ROSTAND:

Les petits cochons transportés
Ont d'exquises vivacités

Et d'insouciantes gâtés
Presqu'enfantines.

L'achat de ces petits cochons de lait ne coûte qu'une centaine de sapèques.

Bientôt arrive le temps de les châtrer et cela coûte un *pa-ze* (33 sapèques) par petit, ou deux *pa-ze* par grand cochon.

Comme on va le voir par le prix et le poids de quelques porcs vendus, jamais ils n'atteignent la taille de nos spécimens européens. Le mieux c'est de tâcher de s'en défaire à temps, surtout si en hiver on n'a pas de quoi les nourrir. Quand ils ont 60 à 70 livres on peut les vendre ou les tuer pour son usage personnel; d'autres fois on les garde jusqu'à 100 livres. Ainsi à Cheu-dzou-ze je tue un porc de 60 à 70 livres, estimé à 4,500 lig. et qui donnait 10 livres de graisse.

A Ho-t'ou-wa, tué un porc de 105 livres. En juin j'y vends 5 grands porcs de 70 à 80 livres et un de moins de 60; le tout pour 170 ligatelles. On peut estimer un prix moyen de 100 à 120 sapèques (pleines); 30 à 40 centimes le kilo de viande!

En avril 1909: tué un porc de 64 livres; vendus 13 grands porcs, estimés à 67.5 livres chacun, pour 3 *pa-ze* (100 sapèques pleines) la livre. Soit $877.5 \times 0.300 = 263.250$ ligatelles. Les acheteurs payent en *iang-ts'ien* (argent monnayé): 81.400 dollars. C'est ordinairement au printemps que les marchands de porcs arrivent; en 1909 ils apparurent dès le commencement de mars.

En juin j'avais encore 58 porcs, tous assez grands. En août j'avais vendu la plupart des grands et pris plusieurs petits. En tout j'en avais alors 115, dont 8 pouvaient encore être vendus.

Les maladies épidémiques ne sont pas rares et causent souvent des mécomptes. Ainsi on disait dès juillet 1909: «Vendez vos grands porcs, car une épizootie règne ailleurs.» Et de fait, un mois après on entendait surgir

partout des bruits de *tch'oan-dzou-ping* (peste porcine). Mais quand le 23 août elle arrive dans notre village, nos précautions étaient prises; un seul porc meurt à la résidence, une dizaine dans la chrétienté. Ce sont ordinairement les plus grands qui sont attaqués et on s'en était défait à temps.

4° Les moutons.

Si les Mongols n'élèvent jamais le porc, — ils n'ont pas assez de déchets pour cela, — c'est chez eux par contre qu'on rencontre les plus grands troupeaux de moutons. Chez les Chinois il n'y a que quelques grands fermiers, dont les terres ne sont pas encore toutes ouvertes, qui aient un troupeau de 100 à 200 têtes.

A Cheu-dzou-ze je commençai en 1906 avec un troupeau d'une centaine de têtes, qui jusque là appartenait à la résidence de Ho-ma-hou dont le premier village se détachait. En juin 1907 je fis faire un bon enclos (*iang-k'ou-liuan*) qui fit en même temps l'office d'étable (*iang-k'iu*). L'adjudication des murs se fit à 250 sapèques le *tchang* carré, la résidence livrant les adobes et le bois du toit; on devait construire quatre murs avec un toit formant galerie vers l'intérieur, le milieu restant à ciel ouvert; des branchages piqués droits sur les murs et aux bords des galeries empêcheraient l'intrusion des loups, toujours nombreux en ces endroits. Au mois d'août 1907 j'avais 148 à 150 animaux, et en janvier 1908, après avoir continué d'en vendre et d'en tuer pour la consommation, il en restait 126 grands et 28 petits.

C'est généralement en octobre que les brebis commencent à agneler, et ces agneaux qui peuvent encore suivre leur mère dans la prairie deviennent aussi plus forts que ceux nés en hiver, et surtout réussissent mieux que ceux du printemps, nés après l'affaiblissement de la mère par un hiver très rude. Les Chinois préfèrent donc entre tous les *ko-ts'a-kao-ze*, agneaux venus au huitième mois, quand les céréales sont coupées (*ko-ts'a* signifie: chaumes de *kouo-ze*, *ko-ze*, céréales); ils peuvent aussi les nourrir d'un peu de pois, etc.

Les Mongols par contre préfèrent ceux qui sont mis bas au deuxième mois (*houng-choei-kao-ze*), et à cet effet ils pratiquent une certaine sélection de la manière suivante: ils font le *p'ao-kouo* des beliers (signifie: envelopper les organes reproducteurs) pendant quelques mois de l'année; ou bien ils les mènent paître en troupeaux séparés. Chez les Chinois au contraire ils courent et couvrent en liberté: on peut ainsi avoir deux agneaux par an, mais ils sont moins forts.

La portée est estimée à 147 jours. Les maladies sévissent surtout parmi les agneaux. Durant l'hiver 1906—1907 sur une quarantaine d'agneaux, j'en perdis dix: par suite de nourriture défectueuse la mère n'avait guère de lait. Surtout les *ts'ing-ts'ao-kao-ze* (agneaux de l'époque des nouvelles herbes) et les *p'iao-seng-ze* (premiers-nés) sont délicats à nourrir.

C'est au mois d'août que les moutons de Cheu-dzou-ze furent tondus (1907); cela coûtait 6 sapèques par tête et donnait 93 livres de laine (*mao*), qu'on peut vendre à 80 à 100 sapèques la livre ou employer à confectionner différents objets en feutre: des tapis (*tchan-ze*), des étoffes pour habits, bon-

nets, souliers, etc. Pour la fabrication de ces objets l'ouvrier vient travailler à la résidence et demande 36 sapèques par livre de laine manipulée.

Un mouton adulte, tel qu'on l'abat pour la consommation, pèse un peu moins qu'un porc adulte. Parfois même, pour l'abattre au bon moment (au moment du besoin ou aux époques que la viande se conserve le mieux), on prend même des bêtes de 30 à 35 livres. Ainsi: 27 avril 1908, tué un mouton de 38 livres; 15 septembre, tué un autre de 59 livres; 30 septembre, un autre de 39 livres.

Quant à la vente des moutons, je n'en livrais pas encore, afin d'augmenter le troupeau; mais j'apprenais en octobre 1908, à Ho-t'ou-wa, qu'ils ont baissé un peu en prix, tout comme les vaches. On peut estimer leur viande, au prix *tch'eng-hia-tao* (conclu sous le couteau), à 4 *fenn* d'argent ($\frac{1}{100}$ de dollar) ou 2 *pa-ze* (64 sapèques) la livre. En février suivant ils arrivent à 6 *fenn*, dans les vallées à l'Est de Ho-t'ou-wa.

XI^e Le Prix de la Main-d'œuvre.

A. Rareté de la Main-d'œuvre lors de la moisson.

Commençons par un exemple concret, typique, pour montrer combien la question de la main-d'œuvre peut être critique, combien sa solution est difficile et son étude compliquée. Notre exemple se rattachera à un article que nous avons publié ailleurs, sur l'introduction de la batteuse mécanique¹: c'est ainsi que le passé se rattache à l'avenir, que les difficultés sont les stimulants du progrès et que toute l'étude de la situation des salaires doit précéder les considérations économiques et sociales sur la Mongolie.

Voilà donc l'avoine, la grande moisson, rentrée sur l'aire et qui attend à être battue. Toujours on se trouve devant le grand problème: «Qui fera le travail?» Mais c'est surtout à cette époque de la moisson que la pénurie des travailleurs se fait sentir et que la crise devient plus aigüe. Car en ces temps il est de toute première nécessité d'agir vite, de couper les céréales dès qu'elles sont mûres, de les amener sur l'aire dès qu'elles sont sèches, de les battre et de les rentrer au plus tôt, avant que les journées courtes et les intempéries de l'air ne vous surprennent; souvent aussi afin de pouvoir lancer sur le marché les premiers produits, pendant que les prix sont encore élevés.

Solutions possibles.

Dans les petites exploitations le problème n'est pas si grave: on s'en tire en famille ou tout au plus avec l'aide d'un ouvrier. Souvent aussi les Chinois s'entraident à cet effet.

Pour les grandes moissons il y a des hommes qui viennent du *k'eou-li* (du Sud de la Muraille) où leur moisson est plus vite finie. Ce sont de bons travailleurs (*hao-pa-cheou*), des gens habitués à la besogne. Le plus souvent ils font le travail par entreprise (*lan-koung*), expédiant au plus vite une ferme du midi, afin de pouvoir en entreprendre encore une un peu plus au Nord. En

¹ «Un événement en Mongolie», Bulletin de l'Association des Licenciés de l'Université de Liège, 1913.

général ils ne s'occupent que de la moisson d'avoine; comme c'est la principale de la Mongolie c'est à celle-là que nous devons donner principalement notre attention.

Il y a ici une grande compétition de deux intérêts: il faut pour le maître que le pourcentage donné aux ouvriers ne soit pas trop fort; il faut pour les ouvriers qu'à battre cette avoine ils obtiennent un prix plus élevé qu'à toute autre besogne. Or comme le plus souvent leur travail se paie d'après la quantité d'avoine battue, il faut toujours considérer combien chaque moisson donne au battage: question de rendement connexe à la question du salaire. Souvent, quand l'avoine donne peu, les exigences de ces étrangers dépassent la limite du possible. Ce qui faisait que dans les pays septentrionaux où j'ai habité il fallait souvent s'en tirer par des expédients. C'était aussi parce que les ouvriers du *k'ou-li* n'arrivaient que rarement jusque-là: la moisson y mûrit si tard que c'est déjà leur temps de rentrer, comme les oiseaux de passage qui fuient à l'approche des grands froids.

Difficultés de 1906. — A Cheu-dzou-ze j'eus ainsi les premiers déboires et les plus grandes peines à faire la besogne avec des gens de l'endroit; j'avais voulu aider un peu les chrétiens en leur laissant gagner cet argent; mauvaise idée, que la résidence trop charitable doit toujours expier. Tant et si bien que nous en arrivâmes au commencement de l'année 1907 sans avoir finie la moisson de 1906 et pour que le Nouvel-An chinois ne nous surprit pas dans ces misères je dus recourir à l'aide de tous les chrétiens de bonne volonté: c'est ce qu'ils appellent *tch'oan-mang* (se tirer de l'excès d'affaires); pendant une semaine on poussa activement la besogne, si bien qu'au 10 janvier on put la terminer.

Fournissons quelques chiffres concernant la situation d'alors. Cette année de 1906 on avait rentré environ un *wan* (10.000) de bottes (*ko-ze*) d'avoine. Mettons qu'on bat (en général) 50 *ko-ze* par homme et par jour. Cependant comme l'année fut si désavantageuse on n'en retirera que bien peu de grains, peut-être 3 ou 4 *ka* (mesure de volume, $\frac{1}{100}$ de boisseau), par botte; l'avenir montra qu'on battit environ 30 *fan*, c'est-à-dire 30.000 *ka*. Il eut été difficile de trouver en ces conditions des batteurs à l'entreprise, à autant par boisseau, car il aurait fallu tant battre avant d'obtenir un boisseau que la spéculation ne réussirait pas aux ouvriers. Je pouvais en trouver à 32 sapèques par boisseau, mais ils stipulent que leur journée doit rapporter au moins 70 sapèques par dessus la nourriture (celle-là incombe toujours à l'employeur); or il n'était pas certain qu'ils arrivassent à 2 *teou* et demi par jour et en ce cas je devrais leur payer 70 sapèques par jour! Ce qu'ils traînent alors!

L'idée de louer des ouvriers au mois (*lie-koung*), ou à la saison (*tch'ang-koung*), pour battre tout l'hiver, serait encore plus désastreuse: ils mangeraient toute la récolte de l'année!

Devant la difficulté toujours croissante de trouver des ouvriers, le missionnaire doit parfois recourir à des combinaisons où il doit payer de sa personne. Ce fut alors que je dus travailler avec tous les hommes trouvables et les stimuler de toutes façons.

Aussi ce fut alors, au plus fort de ces travaux sur l'aire et devant l'insuccès de cette année trainée en une longueur désespérante, que je me formulais les propositions suivantes pour l'avenir, utiles à signaler, plus difficiles à réaliser. A la quatrième lune chinoise, c'est-à-dire bien à temps, et avant que la besogne presse, il faudra avant tout dénicher un bon *pao-fenn-chou-de*, c'est-à-dire l'homme qui court par les champs pour compter et faire rentrer la part due à la résidence; au cinquième mois on l'aurait encore à temps, mais déjà on risque de ne plus trouver son homme. Au moment de la rentrée (*soung-fennchou*, expédition de la dime due) viendront s'y ajouter deux ouvriers capables, pris à la journée (*tuan-koung*). Quand les travaux sur l'aire commenceront, on instituera un bon chef (*tang-treoul-de*), par exemple un homme qu'on avait déjà à son service depuis le deuxième mois pour d'autres besognes, comme moudre le grain, sortir avec le char, etc.; c'est assez dire que c'est un homme à tout faire qu'il faut bien payer: à cet époque on le trouve à 2000 lig. par mois, loué jusqu'à la fin de la moisson (dixième mois), comme c'est l'habitude. Enfin avec tout cela, pendant tout le temps le plus occupé, je devrais dans ce système, comme toujours d'ailleurs, tenir moi-même les comptes; avec l'aide d'un chinois, naturellement, pour ce qui regarde les comptes chinois. — J'ai pris de ce projet tant que j'ai pu...

Difficultés de 1907. — Malgré tout, l'année suivante c'étaient les mêmes soucis. Mais on battait jusqu'à 7 *ka* par botte (*ko-ze*) et on comptait environ 3 *wan* (30.000) de *ko-ze*. Je commençais, au 20 septembre, à chercher une combinaison pour faire le travail avec 20 hommes, à 30 sapèques le boisseau; cela aurait fait encore 70 ligatures de salaire. Néanmoins le plan ne s'exécuta pas si facilement et ce furent toutes ces difficultés, sans cesse renaissantes, qui m'engagèrent à introduire le machinisme: sans cela on n'en sort presque pas avec profit. D'autant plus que je vis que c'était en octobre que l'avoine était à son maximum de prix, en ville: 500 à 600 sapèques le boisseau, ensuite il diminue. A la batteuse on précédera tous les autres.

Le 2 novembre je loue des hommes à 26 sapèques le *teou* (boisseau)... et ils ne viennent pas. Deux semaines après les salaires restent encore élevés, surtout parce que les gens du *k'eou-li* ne viennent pas jusqu'à nous: on demande encore 34 sapèques (prix payé en notre voisinage, au Tanor). Il paraît aussi que plusieurs de ces ouvriers des années précédentes ont préféré aller s'engager aux travaux du chemin de fer de Péking-Kalgan.

A la Noël on en était encore toujours à la recherche d'ouvriers et les salaires restent élevés. Partout dans nos parages la difficulté est la même: chez maître Fan, au Nord de notre village, on donne 25 sapèques par botte, pour un accord de deux *wan* (20.000 bottes), ... et il en a 6 *wan*. Chez nous, au *teou*, on me demande 40 sapèques; j'aurais voulu 32, 34 sapèques et je finirai par donner 36. Par jour, les salaires sont encore à 130 sapèques, mais au Nouvel-An ils veulent chômer 6 à 7 jours. On peut encore attendre: l'avoine bien gelée se bat d'autant mieux...

Sur ces entrefaites je passai à la ferme, ou plutôt aux fermes, de Ho-t'ou-wa. A la résidence principale (P'ing-ti-nobo) la besogne était presque finie. Mais au Si-ta-san tout restait encore à battre et l'avoine y est vraiment

si mauvaise qu'elle ne vaut presque pas la peine d'être battue. Aussi j'en étais à me demander ce que je ferais de quelques lots, des moins réussis? Les vendre comme fourrage? Une partie de 6000 bottes me rapporterait effectivement 370 ligatelles, sans embarras de battre ou de charrier. Les battre? Mettons que pour retirer un *teou* je devrais dépenser 40 sapèques en salaire, 100 en nourriture, soit 140 sapèques pleines. Ce grain ne se vendrait pas 200 sapèques le *teou*: gain de 12 centimes par boisseau... Les battre et moudre moi-même pour vendre la farine? Nous venons de voir qu'il faut compter 140 sapèques pour le battage. Pour moudre 5 *teou* (besogne d'un jour) il faut encore dépenser 64 sapèques de salaire et 100 de nourriture; par *teou* cela ferait encore une fois 30 sapèques pleines de plus. Or il serait difficile d'en tirer assez de farine pour faire 200 sapèques le *teou*.

Difficultés de 1908. — En cette année je n'eus plus le souci de suivre les fluctuations du marché des ouvriers, vu que je battis à la machine. C'étaient d'autres difficultés, que je parvins cependant à surmonter, comme je l'ai raconté dans un article spécial racontant ce premier essai du machinisme en Mongolie. On y trouvera plusieurs renseignements concernant les conditions de battage à cette époque: comment autrefois en battant 4·5 *teou* d'avoine par jour ils gagnaient 100 sapèques (et la nourriture); comment avec la machine ils pouvaient gagner 125. Autrefois ils battaient 50 bottes par jour et par homme, tandis que la machine en battait plus de 100 à l'heure. En cette année 1908, où les autres fermiers devaient payer 3 sapèques par botte, je parvenais à faire la même besogne pour une sapèque. Toutes les combinaisons y étaient passées au calcul; et je pouvais facilement leur laisser le choix entre ces trois propositions: a) *kao-teou* (accord par volume), et offrir 15 à 18 sapèques par *teou* (parce qu'ils mangeaient moins alors); b) *kao-ko-ze* (par botte) en offrant 1·5 sapèques; c) en *tuan-koung* (par jour), à battre 750 bottes par jour.

Difficultés de 1909. — Qu'avec le temps les hauts salaires baisseraient, cela ressortait déjà de quelques notes que je pus recueillir pour l'année 1909. Ainsi au 9 janvier 1909 on demandait à Ho-t'ou-wa: 30 sapèques le *teou* ordinaire; 33 sapèques (une *pa-ze*) le grand *teou*; 2·6 sapèques par *ko-ze*.

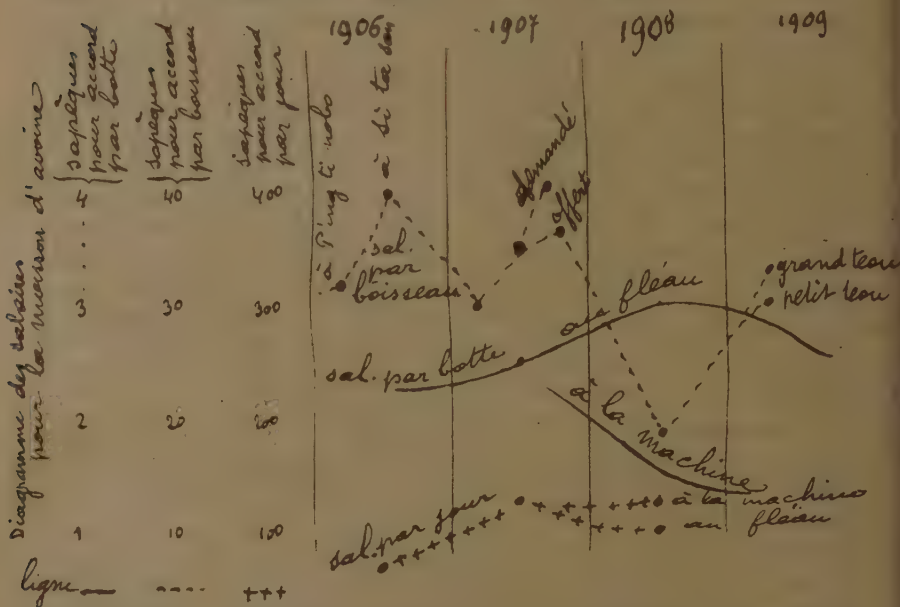
J'eus à cette époque un autre contre-temps qui me remit aux mains des ouvriers chinois: un exemple encore des misères qu'on rencontre dans les cas les plus malheureux, dus à la mauvaise qualité de l'avoine. C'était fin de janvier: j'en avais un lot qui était trop mouillé, ou plutôt *wou-la*, trop moisi pour être battu à la machine; les meules avaient été faites trop larges. Pareille mauvaise avoine, ou celle qu'on n'arrive pas à faire entreprendre, ou qui ne le vaut pas, peut être broyée au rouleau, comme d'autres moissons. Voici le travail alors effectué: un cheval (trainant le rouleau) peut faire par jour 200 à 250 bottes; soit 3 chevaux, pour travailler sans répit, 700 à 800 bottes; on compte deux hommes par cheval, si le même jour on fait le broyage et le vannage. On y emploie des ouvriers ordinaires.

Pour terminer mettons en un tableau et un diagramme les principales données concernant les salaires pour moisson d'avoine.

Tableau des salaires.

Mode d'accord	1906	1907	1908	1909
a) par botte (ko-ze)		2.5 sap.	3 au fléau 1 à 1.5 à la machine	2.6 sap.
b) par boisseau (teou)	32 sap. (Ho-t'ou-wa) 40 sap. (Si-la-san)	30 au début 34 plus tard 36 offert 40 demandé } après	18 à la machine	30 au petit teou 33 au grand teou
c) par jour	70 sap.	130 sap.	100 au fléau 125 à la machine	

Diagramme des salaires (temps de moisson).



En résumé la question en revient toujours à ergoter sur quelques centimes, pour un salaire qui n'atteint pas dix sous par jour. Rien que cette constatation suffit pour faire comprendre la misérable condition du travail en Mongolie. Nous le verrons encore mieux dans l'étude générale qui va suivre... Il est vrai que souvent les Chinois ne livrent pas un travail intense, surtout dans une ferme à personnel nombreux.

B. La main-d'œuvre dans une grande ferme.

Après l'étude précédente sur le nombre d'ouvriers requis à la période la plus affairée, nous pouvons nous demander: combien d'ouvriers faudrait-il dans une grande ferme? Les avis sont fortement partagés: les uns voulant

qu'il y ait toujours un nombre suffisant, et ils ont raison quand la direction s'entend à les occuper, à les faire produire constamment; mais un Européen obtiendra difficilement ce résultat; les autres visent continuellement à restreindre ce nombre de quelques unités, afin d'avoir plus de calme, et ils se contenteront d'y ajouter quelques unités, de temps à autre, selon les besoins: on y fait moins de besogne, on y produit moins, mais les frais généraux sont réduits au minimum et la surveillance est plus facile.

Nous n'allons pas discuter ici les avantages et les inconvénients des deux systèmes; contentons nous de dire que les deux écoles sont représentées également parmi les missionnaires chargés d'une ferme, mais que la seconde, la restriction du nombre, tend de plus en plus à prévaloir, comme étant après tout la plus facile et la plus lucrative. L'autre est plus grandiose, donne plus d'allure à une exploitation, mais les «fuites» de temps et d'argent y sont si nombreuses, les difficultés si fréquentes, que ces expériences commencent à être du passé et une vraie ferme, bien dirigée, sans lésinerie, présente encore assez d'animation, assez de travail, pour ne pas souhaiter davantage. Et comme dit un proverbe chinois:

Jenn touo, hao chouo hoa,

Jenn chao, hao tsoou houo.

(Quand les hommes sont nombreux, bien on cause; quand ils sont rares, bien on travaille.)

Comme ce sont ces fermes d'église que je connais le mieux, et qu'elles sont calquées sur le modèle des grandes exploitations chinoises, c'est dans elles que nous allons étudier la composition du personnel. Il y aura, naturellement, quelques particularités dues à la présence simultanée du missionnaire et de son action évangélisatrice, mais elles se comprendront à la première lecture et feront mieux saisir la vie qu'un Européen peut y mener: un «boy» de plus, une famille de moins, ces nuances n'atteignent pas la vie agricole.

J'avais toujours tâché de réduire mon personnel au plus strict nécessaire, et après chaque période de «mang» (de temps affairé), je devais toujours lutter contre mon entourage chinois pour ne pas garder dans mon *houo-fang* (appartements des domestiques) un tas de bouches inutiles, de parasites, d'embusqués. Théoriquement c'est au commencement de l'année (chinoise) ou du printemps qu'on organise son personnel, qu'on loue ses hommes et j'ai déjà dit comment en 1907 je rêvais de constituer ma petite escouade d'ouvriers pour être prêt à la moisson. Mais il y a loin de la théorie à la pratique et bien plus souvent on prend les hommes comme on les trouve, on on garde la ferme telle qu'elle vous est léguée, quitte à épurer peu à peu.

Une résidence florissante ou bienfaisante, surtout dans une chrétienté pauvre, doit toujours se résigner à tolérer quelques non-valeurs dans son personnel; c'était le cas de Cheu-dzou-ze-leang: il faut soigner à les faire tous travailler. Il y a parfois quelques employés extraordinaires; au commencement de l'année 1907 je pris ainsi un «scribe», une espèce de lettré, homme à tout faire: tenir les livres de compte, sortir à droite et à gauche pour la propagande, enseigner un peu à l'école érigée provisoirement au *houo-fang*, etc.

Il eut 20 ligatures par an, plus la nourriture (comme toujours): 40 francs comme traitement annuel d'un instituteur, c'est peu! Il demanda aussi une quinzaine de *mou* de terrain à cultiver, labourés par l'église.

Pour la moisson de 1907 je tâchai de pousser un peu les travaux et à certains moments, avec les artisans de mes constructions et les hommes supplémentaires, il y eut 16 personnes à la cour de la résidence, que l'on pourrait énumérer comme suit:

Cheu-dzou-ze personnel en septembre 1907 (16 hommes)	{	un intendant (<i>tang-hia-de</i>)
		deux serviteurs (<i>hien-cheng</i>), dont l'un donnait aussi les classes
		un cuisinier (<i>ta-se-fou, kouo-koeul</i>)
		» chef sur l'aire (<i>tr'eoul</i>)
		» veilleur de nuit (<i>le-koeul, hia-le-de</i>)
		» berger (<i>tang-koeul</i>)
		» charretier (<i>tch'ou-koeul</i>)
		deux menuisiers occupés aux boiseries de ma bâtisse
		» ouvriers à demeure (<i>tch'ang-koung</i>)
		trois journaliers (<i>tuan-koung</i>)
		un petit gamin pour les courses

Mais la besogne étant presque finie, au milieu de décembre, je fais cesser les *tuan-koung*: on avertit le soir que demain il ne les faut plus. D'autres ont fini également. Et quelques jours après il ne reste plus que la moitié du personnel:

Cheu-dzou-ze personnel en décembre 1907 (8 hommes)	{	un intendant	au salaire de 3000	} par mois
		» serviteur	» » » 2500	
		» maître d'école	» » » 2500	
		» cuisinier	» » » 1700	
		» veilleur de nuit	» » » 1700	
		» charretier	» » » 2000	
		» bon ouvrier	» » » 2000	
		» berger	» » » 1600	

Voici maintenant comment à Ho-t'ou-wa, ferme plus importante, je me tirais d'affaire au temps de la moisson, et comment de temps à autre je réduisais mon personnel.

Au 21 septembre 1908, pour commencer la moisson, j'avais:

Ho-t'ou-wa personnel en septembre (14 hommes)	{	un <i>p'ao-fenn-chou-de</i> (qui compte les gerbes sur champs)
		» domestique qui me sert d'intermédiaire
		» chef d'ouvriers (<i>tang-tr'eoul</i>)
		deux aveugles fort robustes
		un ouvrier ordinaire
		deux enfants
		» » cuisiniers
		mon charretier habituel
		et trois autres

} à la batteuse

} servent au charroi

Après les courses pour compter et rentrer les gerbes et quand le plus fort de la besogne fut fini, je restai, au 5 octobre, avec 8 hommes sur l'aire, distribués et payés comme suit:

Ho-t'ou-wa personnel en octobre (8 hommes)	{	un chef (<i>tr'eoul</i>), qui est toujours le même «Lao-ho», jeune encore, mais dévoué, capable, loué pour toute l'année à 7 ligatelles le mois
		» ouvrier de renfort, jusqu'à la fin des moissons également à 7 ligatelles le mois
		quatre loués pour un certain nombre de mois; ce qu'on appelle: <i>pao-iue-ze</i> } charretier, 3 mois, à 25 ligatelles en tout; 3 autres, chacun à 7 ligatelles le mois, et loués aussi pour 3 mois
		deux <i>tuán-koung</i> , au jour le jour, au salaire variable de même; un des deux sert de veilleur (commence le 4 octobre)

Lorsqu'à la fin d'octobre je passai au Si-ta-san pour y faire la moisson, j'y amenai tout un personnel, afin de pousser les travaux, qui encore furent entravés par le mauvais temps. Voici la répartition:

Si-ta-san personnel en octobre 1908 (13 hommes)	{	deux <i>p'ao-fenn-chou-de</i> (Li-ming et Jou-i-ze)
		un cuisinier
		cinq <i>pao-iue-ze</i> , parmi lesquels mon charretier
		un <i>tr'eoul</i> (Lao-ho) » <i>tuán-koung</i>
		trois robustes tourneurs à la batteuse, pris les jours qu'elle travaille

L'année suivante je travaillai déjà avec bien moins d'hommes. Le 19 août, par défaut de farine et par économie, je réduisis le personnel au plus strict nécessaire:

Ho-t'ou-wa personnel en août 1909 (8 personnes)	{	intendant, <i>tang-kia-de</i> (du nom de Li-ming)
		cuisinier, <i>tch'ou-ze</i> (maître Fan, Fan-hien-cheng)
		chef, <i>tr'eoul</i> (nommé Lao-ho)
		charretier, <i>tch'eu-k'oeul</i>
		encore un autre ouvrier
		un petit berger pour les porcs » autre pour les chevaux » vieux, commissionnaire pour les écoles, etc.

Maintenant qu'il me soit permis d'exposer ici la situation dans une autre exploitation, telle que je la trouvais quand j'y arrivais en 1910. C'était l'ancien genre *ja-nao* bien mouvementé (littéralement: chaleur-tumulte), le système que préférèrent les Chinois de service et où ils trouvent toujours à se caser comme dans un fromage. On verra que la ferme n'a rien de particulier pour s'autoriser cet excès de luxe et qu'on pouvait, avec un peu d'effort, y réduire les frais généraux d'exploitation tant sur le personnel que sur les animaux. Il s'agit de la résidence de Ts'i-sou-mou: à proprement c'est l'église du village chrétien de Mei-koei-ing-ze (du Rosaire), au centre et comme la capitale de la vaste plaine de Ts'i-sou-mou. On y gère une étendue de terres d'environ 30 *hao* (grands lots), en y comprenant celles de Cheng-kia-ing-ze (village de la Sainte Famille), mais les terres à l'Ouest de la rivière sont exploitées par ce dernier village. En tout il n'y a jamais eu que 110 à 120 *ts'ing* de cultivés, et même cette année-là il n'y eut que 100 *ts'ing* (env. 500 hectare).

Voici maintenant le relevé des ouvriers, avec leurs différents salaires, exprimés en ligatures de Feng-tchenn légèrement moindres que celles de Kalgan (voir: prix de l'argent); nous citons souvent les noms propres pour spécifier.

Ts'i-sou-mou personnel en 1910 (30 personnes)	Hien-cheng (maîtres) 6 personnes	chef (n. p. Wang-man)	5500 lig.
		serviteur (Koan-joung-ze)	2900 »
		Nan-hieng-cheng (M.-Nan)	3000 »
		serviteur (Yuan-ze)	2900 »
		cuisinier	3000 »
		serviteur (Hoang-sa)	2000 »
	Tch'ang- koug (ouvriers à de- meure) 15 personnes	chef, tr'eoul (Han)	2500 »
		cuisinier des ouvriers	2700 »
		charretier (Ts'ing-keou)	2500 »
		» (La-si-ze)	2500 »
		aide-charretier (Lu-seng-koel)	2000 »
		» » (Wou-san-ze)	2000 »
		meunier (Li-seng-hal)	2000 »
		palefrenier (Liou-ze)	2000 »
		menues besognes (Eul-hou-ze)	2000 »
		aide meunier (Ts'oei-san)	2300 »
		grilleur d'avoine (Tchao-tien-ti)	1500 »
		» » (Ts'o-ho-leang)	2000 »
		menues besognes (fils Tcheou)	2100 »
		commissionnaire (Tai-iou-lo)	2000 »
		veilleur de nuit (Yu-ling-ze)	2100 »
	Tuan-koug 6 personnes	à la meunerie (Jong-k'i-ze)	50 sap.
		pour le char	50 »
		menues besognes	50 »
		par pitié (Wou-ta-ze)	— »
		» » (Li...)	— »
	Divers	aide cuisinier	50 »
		au Catéchuménat { Wang-sing-ioung	3000 lig.
		{ Tchou Pierre	3000 »
		le personnel de la Sainte Enfance	

Au total on dépasse toujours une trentaine de serviteurs.

Voici maintenant l'énumération de la richesse en animaux :

Ts'i-sou-mou animaux en 1910	Chevaux et mules 26	pour les chars	11
		» la meunerie	7
		» les prêtres	7
		une jument	1
	Vaches 38	à la résidence { bœufs	3
		{ vache	1
		{ veaux	2
		en prairie { bœufs	12
		{ veaux	20
	sans compter les vaches en <i>pan-wei</i> chez des chrétiens		
	moutons: 246		
	porcs: 47		

Soit donc toujours plus de 350 animaux.

C. Le prix des salaires.

Comme on l'a déjà vu par ce qui précède les ouvriers peuvent s'embaucher de différentes façons. On peut les louer selon la besogne à exécuter, à la tâche, ce qui se pratique beaucoup pour le binage et pour la moisson; ou bien on peut faire l'accord pour un temps déterminé. Et sous ce dernier rapport il y a deux catégories:

a) Les *tch'ang-koung*, ceux qui restent à demeure pour toute l'année, ou du moins depuis le printemps jusqu'à la fin de la moisson, alors qu'on renvoie la plupart de ses ouvriers.

b) Les *tuan-koung* (ouvriers à courte échéance), encore dits: *siao-koung* (petits ouvriers), où l'on peut distinguer encore: les *iue-koung* (ouvriers au mois), ou *pao-iue-ze-de* (qui ont fait accord par mois), et les *jeu-koung*, qu'on peut renvoyer du jour au lendemain; parfois même le soir on leur annonce que le lendemain on renonce à leurs services, comme eux-mêmes peuvent également renoncer à chaque jour.

Les salaires de ces diverse classes varient beaucoup, et même dans une seule classe ils changent d'année en année ou de mois en mois, parfois du jour au lendemain et de village à village. Nous allons maintenant donner ici les principales notes recueillies au sujet des salaires, soit que j'aie dû payer autant pour louer des hommes, soit que j'aie appris autour de moi les prix payés par d'autres fermiers.

1° *Tch'ang-koung*.

Parmi les hommes qui restent toute l'année dans la résidence il y a d'abord la catégorie des *hiên-cheng*, «ces messieurs» comme on peut traduire l'expression. Il y rentre tous ceux qui ont quelque instruction, quelque capacité spéciale, et même tous ceux qui savent lire deux lignes, fussent des simples ouvriers. Généralement ils se font payer plus cher, ils tâchent de s'insinuer dans les plus beaux postes, se mêlent volontiers des affaires des autres, transactions, procès, correspondances, etc. surtout quand il y a quelque chose à y gagner; ils regardent avec dédain sur la tourbe illettrée.

Pour montrer combien les salaires étaient encore bas en 1906, surtout dans les nouvelles terres où se trouvait Cheu-dzon-ze-leang, rapportons ce que je payais à mes principaux ouvriers en cette année:

Mon serviteur personnel	1,500 lig. par mois
Lao-ho, un premier ouvrier	1,500 » » »
Le berger	1,500 » » »

Le charretier recevait 20 ligatures par an.

Une ligature et demi pour son domestique, environ 3 francs par mois... Et avec cela il entretient souvent femme et enfants: ce que c'était que le taux de la vie chinoise jusque-là! On peut vraiment compter ces mensualités comme datant d'un temps périmé: mais elles furent à ce taux depuis des années et des années. Cependant, comme si nous avions commencé nos observations à un moment important de l'histoire économique, ces petits salaires vont tendre à disparaître; on va compter plus souvent en taels ou en dollars, et en peu d'années les exigences des ouvriers vont doubler. C'est que les terres s'ouvraient de plus en plus et que dans la Chine proprement dite la demande en main-d'œuvre augmentait également, surtout pour la construction des chemins de fer.

Nous avons donné plus haut déjà les salaires annuels de quelques engagements dans les années ultérieures.

2° *lue-koung*.

Les fluctuations des prix sont encore plus nettes d'un mois à autre quand le contrat se renouvelle chaque mois.

1907. — Ainsi déjà en 1907, encore à Cheu-dzou-ze, on pouvait dire dès l'été, à voir l'augmentation des salaires journaliers, que pour le temps de la moisson il faudra donner 2,400 sapèques par mois pour un bon ouvrier que l'année précédente on trouvait à 2,000. — Bien plus, à la fin de juillet, après une bonne pluie qui permet de pousser activement les travaux, on demandait à Ta-nor (au Sud de Cheu-dzou-ze) 3,000 à 3,400 lig. pour un excellent chef d'ouvriers (*tr'eoul*) et 2,400 à 2,800 pour un ouvrier ordinaire: c'étaient des salaires rarement vus! Plus de 5 francs le mois...! On comprend dès lors les difficultés que rencontrent les fermiers qui manquent de personnel et les exigences de plus en plus outrées des ouvriers à l'époque de la moisson.

Cependant après le plus fort de la moisson les salaires au mois diminuent de nouveau. Le 12 septembre 1907 je prends encore un *lue-koung* à 1,800. Il disait d'abord énergiquement: *Po!* (Non!); puis revenait. Une semaine après je ne lui aurais plus donné que 1,500. — Je loué encore un veilleur de nuit à 2,100 lig.; cela se fait pour tout le temps que la moisson reste sur l'aire et il faut un homme sûr.

En décembre on peut encore diminuer le prix quand on doit louer au mois pour tout le temps qu'il reste encore à travailler à la moisson. A la Noël j'en trouve à 1,600 et 1,700, gens de confiance, pouvant servir de cuisinier ou de veilleur: l'un des deux (nommé Hiu-lao-san) est même un fermier dont la moisson est finie. Bref, le salaire devient alors si bas que si l'on avait loué par an: c'est qu'ils ne vont plus trouver à s'occuper.

1908. — A Ho-t'ou-wa où la population est déjà plus dense, le sol mieux cultivé, les salaires sont plus élevés, tout le monde voulant semer et jouer au fermier; c'est même un trait caractéristique de tous les ouvriers dans les pays agricoles; tous tâcheront peu à peu d'ensemencer quelques arpents, d'acheter une vache, et de voler de leurs propres ailes. Bien souvent ils stipulent dans les contrats de louage: l'employer doit labourer pour son ouvrier autant de mou, et lui permettre de les cultiver. Dans cette plaine donc, pour trouver de bons ouvriers pour toute l'année il faut donner 2,000 lig. par mois. Puis, à mesure qu'on approche de la moisson, les exigences augmentent: dès le 1 juillet je louais un *tch'ang-koung* de plus à 7 ligatelles (2,330 de Kalgan), jusqu'à la fin des moissons, comme d'habitude. — Et dans la même année, au commencement de décembre, on va jusqu'à demander plus de 3,000 par mois.

1909. — En janvier 1909 je loue un charretier (à Ho-t'ou-wa) pour 7,500 ligatelles (2,500) par mois; c'était un bon ouvrier. Car des «non skilled» se trouvent parfois à des petits prix: ainsi en cette même année on loua des *k'oa-ze* (sobriquet pour les chemineux venus de Chine) pour 60 ligatelles par an (20 de Kalgan); il est vrai qu'on les prenait dès l'hiver et qu'ils ne demandaient qu'à trouver de l'occupation.

A la moisson les hauts salaires se montrent à nouveau. Le 30 août je loue mon premier *lue-koung* pour l'aire, *hao-pa-cheou-jen* (bon ouvrier) à

8 ligatelles (2,600), contrat de 3 mois. — Le 1 septembre, après une gelée blanche menaçante, les prix montèrent de suite jusqu'à 10 ou 15 ligatelles par mois! Et encore il est très difficile de trouver des hommes. — Le 15 septembre, à T'ai-lou-keou, c'est-à-dire dans les régions montagneuses au Nord-Ouest de Kalgan, on demande 3,000; et chacun de convenir que les prix sont chers... 6 francs!

1910. — En mai de cette année on ne trouve plus jamais de contrat à moins de 2 ligatures; les meilleurs ouvriers exigent jusqu'à trois et plus.

3^e Jeu-koung.

Pour les *jeu-koung* (journaliers) surtout, nous devons suivre les fluctuations des salaires à travers toute l'année, car c'est avec eux qu'on doit compter principalement dans une grande exploitation, et cela d'autant plus qu'on veut plus ajouter et retrancher au nombre de ses hommes selon les besoins du moment.

Aucune difficulté en hiver, quand dans les campagnes froides et nues il n'y a rien à faire et que les hommes restent oisifs à la maison. Des occupations durant la morte-saison sont encore à chercher et leur introduction rendrait un immense service à la population de Mongolie. En hiver donc les salaires peuvent parfois descendre ridiculement bas, à quelques sapèques, et même à zéro: pourvu qu'on leur donne la nourriture. Ce sont des temps de misère et de contrats de famine.

1907. — Naturellement avec les premiers beaux jours le taux s'élève. A la fin de février 1907 on comptait à Cheu-dzou-ze le salaire journalier à 50 sapèques (10 centimes); toujours avec la nourriture en plus: car sans la nourriture ce serait 100 sapèques, mais un tel accord ne se fait presque jamais.

A l'été, à l'époque des sarclages et des dernières semailles, tout le monde est très occupé, *mang-de-li-hai* comme ils disent: le 19 juin j'apprend alors qu'aux villages payens autour de Cheu-dzou-ze on donne 120 à 130 sapèques par jour; dans les nouvelles terres un peu plus à l'Ouest c'est encore plus; ainsi à la chrétienté de Cha-la-ho-toung, 150 et ailleurs même 160. Cela devient la misère du grand fermier... Quelques jours après (26 juin) les salaires ont atteint 200 sapèques à Seu-ze-keou (Ouest de Cheu-dzou-ze), et le 12 juillet on m'annonce que pour la prochaine moisson ils seront du double de l'an passé: alors c'était de 80 à 100, maintenant ce sera de 150 à 200.

Et en réalité ce fut plus encore; car à la fin du mois d'août, après les précoces gelées, on va jusqu'à donner 200 et 250 et on cite des cas; chez ceux qui ont absolument besoin de moissonneurs, où ils atteignirent 300 sapèques, 60 centimes; voilà les temps modernes...! C'est le temps où les coupeurs de moisson (*ka-ti-te*) circulent, mais mettent au plus haut leurs exigences. Ces gros prix durèrent environ une ou deux semaines; mais quand peu à peu tout va être coupé, ils fléchissent.

Ainsi le 11 septembre, ayant appris que partout les salaires diminuent, je mets mes *tuan-koung* à 140. On reste à ce prix pendant un mois environ, jusqu'à la mi-novembre. C'est le temps où dans nos parages du Nord nous étions fort embarrassés avec l'avoine, parce que les gens du *k'ou-li* firent

défaut; c'est l'inconvénient de ces pays extrêmes. — A la Noël de la même année on donne encore 130, ce qui s'est rarement vu jusqu'ici.

1908. — Mais au milieu de janvier 1908 toutes les besognes étant finies, les bas prix réapparaissent: le 12 de ce mois, c'est 70 sapèques; le 20 c'est 60.

A l'été suivant j'étais à Ho-t'ou-wa et on voyait les mêmes fluctuations des salaires, la même hausse avec l'augmentation de la besogne. En juillet, à l'époque du sarclage (*ts'ou-ti*), on demande 4 *pa-ze*, environ 130 de Kalgan.

En septembre, avec les moissons, on donne encore 120 à 130 à Ho-t'ou-wa, mais au Si-ta-san, nouvelles terres du Nord, on va jusqu'à 140, ou même on y compte 5 *pa-ze* (5 × 32 sapèques) par *mou*. A Si-wan-ze, endroit déjà plus florissant, dans les montagnes du Sud, on doit donner jusque 150. C'est que tout commence à mûrir à la fois. A la fin du mois tout est presque rentré et on a fini avec les grands prix. — En novembre les exigences peuvent se déduire de mes difficultés à introduire la batteuse: les batteurs d'avoine tiennent toujours à faire au minimum 120 sapèques par jour; avec ma machine j'ai été jusqu'à leur octroyer 250 par jour, tellement ils étaient exigeants cette année-là et montés contre cet «instrument occidental». — En décembre les salaires recommencent à tomber: 80 sapèques de Kalgan, ou 240 de Tou-cheu-keou; et bientôt ce ne sera plus que 200 de Tou-cheu-keou (65).

1909. — En plein hiver, quand il n'y a plus rien à faire, fin février 1909, je mets mes journaliers à 150 petites sapèques (50 réelles): il y en a qui partent; tous veulent revenir. — Et même à Choang-ts'ing-ze j'apprend que cet hiver on a donné 1 *pa-ze* par jour (32 sapèques) à des *k'oa-ze* miséreux qui en avaient besoin.

Au printemps, au premier temps de *mang*, ils remontent brusquement à 2 *pa-ze* (27 avril). — Au commencement de mai, chez les payens, les *k'oa-ze* se trouvent encore à 40 sapèques pleines (de Kalgan); ici, à Ho-t'ou-wa, on leur donne 50 et encore ils demandent augmentation. — Fin de mai on donne encore 40 pour des gens qui demandent à sarcler les récoltes, parce qu'on n'est pas encore très occupé. Les payens surtout commencent ordinairement plus tôt le *ts'ou-ti* (sarclage), quand les salaires ne sont pas encore montés. — Le 14 juin le sarclage continue encore, pendant que d'autres font leurs dernières semailles (sarrasin); cependant les salaires restent encore assez bas, à 50 ou 60. — Mais le 9 juillet ils sont à 4 ou 5 *pa-ze* (130 à 140), toujours pour les mêmes besognes.

Le 18 août les ouvriers commencent à arriver pour s'engager en vue de la moisson: comme c'est un peu tôt ils ne trouvent pas d'employeur. En général cette année, les ouvriers arrivent en plus grand nombre et les salaires ne montent pas si hauts, parce qu'en Chine le décret qui interdit la culture de l'opium a été plus sévèrement appliqué, ce qui libère beaucoup de bras, autrement fort occupés aux jours de «Tchou-chou» (commencement de septembre). Ce sont généralement de petits agriculteurs ou des manœuvres fort capables, et on dit communément qu'un homme du *k'eou-ll* fera 5 *mou* de moisson pendant qu'un d'ici n'en fera que 4 par jour: aussi ils préfèrent un accord par entreprise. A la fin du mois d'août, leur moisson d'été étant achevée, ils viennent ici chercher encore quelques semaines d'occupation.

Cette année ils demandaient 1 à 2 *pa-ze* par *mou*, et à 1 *pa-ze* on en trouvait assez souvent. Ainsi, le 29 août, 1 *pa-ze* par *mou* de sarrazin; ailleurs ils font un accord à 600 sapèques (de Kalgan) par 10 *mou* de *wan-teou* (pois). Mais ces entreprises se font sans la nourriture. Pour la grande moisson c'est encore trop tôt: *ts'ai-hia-la-tao-la* (on vient à peine d'y mettre le couteau). Mais ensuite les prix vont encore reprendre de façon folle: ainsi, le 1 septembre, encore une fois par suite des gelées blanches, on est déjà à 700 sapèques réelles pour 10 *mou* de moisson. — Et le sept du même mois, pour du sarrazin, on va jusqu'à demander jusqu'à 1 ligature de Kalgan par 10 *mou*; c'est une moisson difficile à couper, parce qu'un peu glissante; un bon faucheur n'en fait que 4 *mou* par jour. — De même le colza coûte assez cher, parce qu'il est semé à la volée. — En général, à Ho-t'ou-wa, on compte 700 à 800 sapèques; à Yuan-fang-ze, endroit plus développé, c'est 900; au Si-ta-san, c'est 800. Toujours comptés par dizaine de *mou*... A l'exprimer en salaire journalier, on peut dire qu'à l'époque de la moisson, des ouvriers très entendus savent faire au mois d'août jusque 300 sapèques par jour, et en septembre jusque 400. Même s'ils mangeaient à la ferme (mettons dépense de 100 sapèques par jour), ce seraient encore des salaires de 200 et 300. Nous ajouterons encore ici que pour la récolte du chanvre, qui est arraché à la main, les entreprises de font à 8 ou 9 sapèques la livre...

A la mi-septembre, quand la grande moisson (avoine) est finie, les salaires baissent de suite: le plus difficile de l'année est encore une fois passée.

En 1910 j'apprends qu'à Kalgan, au mois de mai, on trouve encore des *tuan-koung* à 80 sapèques...

C'est égal, à certaines époques gagner plus d'un franc par jour cela ne s'était jamais vu! C'est presque le salaire de la côte et des villes de la Chine progressiste! La machine sociale se met en marche; ses roues quittent les ornières séculaires, ses rouages économiques tournent avec une vitesse accélérée.

Pour finir signalons encore un grand abus qui existe partout dans le payement des salaires: tous les Chinois étant ordinairement plus ou moins endettés, et surtout ceux qui arrivent sans ressources dans les «terres nouvelles» (*hin-k'ai-ti*), les ouvriers veulent toujours qu'on leur paie d'avance, souvent ils exigent déjà le payement anticipé de plusieurs mois. On comprend de suite les intrications et les difficultés. Déjà Le Play signalait l'inconvénient des salaires d'avance. Il est plus difficile de les éviter.

Disons encore que les artisans (*cheou-i*), maçons, peintres, etc. travaillent souvent aussi à la journée. Leurs salaires sont généralement assez élevés, mettons 100, 150 sapèques par jour. De plus ils stipulent des conditions toutes spéciales pour l'entretien: nous avons déjà parlé de ces «messieurs» (*hien-cheng*) en parlant de la construction et de l'entretien d'une maison ou de la nourriture des ouvriers chinois.

Après tout ce que nous venons de dire on comprend qu'il est assez difficile de donner une moyenne du salaire en Mongolie, d'autant plus qu'ils montrent une si grande tendance à augmenter. On peut dire cependant que des salaires mensuels de 3 ligatures, environ 6 francs, ne sont plus rares pour les bons ouvriers, tandis que pour les journaliers, la moyenne peut aller, aux

époques qu'il y a de la besogne, de 100 à 200, et même à 300 sapèques par jour, soit 20, 40 ou 50 centimes par jour. Toujours nourriture non comprise: on compte celle-ci à 100 sapèques par jour, au maximum.

Portons encore en un tableau d'ensemble les principales données à recueillir de l'étude qui précède, afin d'avoir une idée nette des salaires en ces quelques années si importantes dans l'évolution économique de ces pays.

Salaires en Mongolie.

Mode de contrat	1906	1907	1908	1909	1910
Annuel	20 lig. l'an 1,500 par mois	1,600 à 1,700 par mois	20 par an 2 lig. par mois	20 et plus 2,500 par mois	2,300 et plus par mois
		Janv. — Fév. — Mars — Avril — Mai — Juin —	— — — — — —	— — — — — —	— — — — — —
Mensuel		Juill. { 3,000 à 3,400 { pour chef { 2,400 à 2,800 { pour ordinaire Août 2,400 Sept. 1,800 à 2,100 Oct. — Nov. — Déc. 1,600	2,330 — — 3,000 —	— 2,600 3,000 3,000 —	— — — — —
		Janv. — Fév. 50 Mars — Avril — Mai —	50 à 60 — — — —	— 32 à 50 65 40 à 50	— — — — —
Journalier		Juin 100 à 150 Juillet 150 à 200 Août 200, 250, 300 Sept. 140 à 150 Oct. — Nov. — Déc. 130	130 — — 120 à 150 — 120 80, 65	130 à 160 32 à 64 200 à 300 — — —	— — — — — —

Rappelons que nous admettons, «grosso modo», que 5 sapèques équivalent à 1 centime, que ces salaires s'entendent sans la nourriture qui leur est livrée aussi, et enfin que par entreprise et non nourris des bons ouvriers peuvent arriver à gagner le double: nous avons cités des cas pareils en 1909.

Ces salaires, dans les cas les plus favorables, se rapprochent donc de ceux qu'on donnait en Europe il y a un siècle. Voici en effet une statistique donnant le:

Prix de la journée de travail de l'ouvrier rural, non nourri:

1790	0.60 francs	1879	2— francs
1821	1.05 »	1884	2.22 »
1851	1.42 »	1894	2.22 »

DANIEL ZOLLA: «L'Agriculture moderne.» Paris, Flammarion 1913.

XII^e Cultures et Methodes de Culture.

Exibit homo ad opus suum, et ad
operationem suam usque ad vesperum.
(Ps. 103.)

Les végétaux d'un pays sont tellement dépendants des climats qu'on distingue souvent ces derniers par leurs cultures prédominantes. Sous ce rapport la Mongolie méridionale, surtout l'ancien territoire des Mongols Tchakkars, est un pays de steppe, une partie de la bordure herbacée qui entoure le désert central de Mongolie et fait la transition entre le climat continental, excessif, de ce désert, et le climat plus humide, plus régulier, des pays périphériques.

Les prairies de la steppe qui nous occupe ici sont des plus fertiles parmi toutes celles qui se trouvent en ces zones mal partagées. Et cependant, prises par l'agriculture chinoise, elles font de maigres pays de culture; surtout à leur limite du côté du Nord, à l'extrémité de la partie cultivée, là où nous avons nos résidences, ce n'est que sous l'impulsion puissante créée par une population industrielle qu'on peut y réussir à la mode chinoise. Le Chinois, malgré sa puissance d'adaptation à tous les climats, est un habitant des terres cultivables, et ici, en Mongolie, c'est la végétation qui ne s'adapte pas si facilement que l'homme à un climat rigoureux et trop sec. On verra que la variété et la vitalité des espèces cultivées sont des preuves de ces conditions misérables.

A. Quoi semer: les différentes cultures.

Il faut considérer la nature du sol, la climatologie du pays, et ce qu'on a semé auparavant. Pratiquement on doit se guider souvent, surtout chez les gens pauvres, sur ce qu'on possède en semences, et les riches préfèrent souvent ce qui rapporte le plus, au point d'en semer tant qu'ils peuvent. On verra ainsi des pauvres semer le plus de millet, s'il prend dans ce pays bien entendu: c'est que ces semences coûtent peu et qu'avec une même mesure on peut couvrir une plus grande étendue de terrain; ils ont aussi très souvent d'assez grands lots occupés par des pommes de terre, qui deviennent alors leur principale nourriture. L'avoine coûte déjà trop cher pour leurs ressources. Les riches peuvent semer autant d'avoine qu'ils veulent, c'est même la grande moisson ici; mais ils cherchent en outre à semer autant de froment que le permettent les conditions du sol. Le chanvre, le colza, les légumineuses (pois, fèves), sont aussi de «bonnes moissons» comme ils disent (*hao-tch'oang-kia*), mais ils en sement trop peu.

Citons quelques exemples de répartition générale. A Cheu-dzou-ze-leang, village dont tous les habitants sont plus ou moins pauvres, on sème beaucoup de millet. A Ho-t'ou-wa, autrefois il en fut de même; mais depuis quelques années, depuis les dernières années surtout, qui furent assez bonnes pour apporter un peu d'aisance, l'avoine a peu à peu remplacé le millet, qu'on ne sème plus qu'exceptionnellement, et pour son besoin personnel. En 1909, quand l'avoine restait à si bas prix, on se jeta de plus en plus sur la moisson du riche, sur le froment; j'y engageai aussi mes fermiers en leur disant:

«Voyez les prix du marché; du froment, même peu réussi, se vend mieux et plus facilement que de l'avoine qui en somme fut assez bonne l'année dernière.» — En effet le froment valait plus que le double de l'avoine. A Tch'eu-tch'eng (été 1909) le froment allait de 5 à 5·5 taels, l'avoine, de 2 à 3 taels.

Une autre considération, tout à fait chinoise, est à porter en compte: à Ho-t'ou-wa on ne sème guère de légumineuses, qui cependant réussiraient fort bien, et cela parce que... on en vole trop chaque année. Personne n'ose commencer, son champ serait dévalisé. Si tous à la fois en semaient le danger serait moindre. A Cheu-dzou-ze ces larcins étaient fréquents. Comme partout en Chine d'ailleurs: ce sont surtout les maraudeurs et les mendiants, et surtout le long des grandes routes; mais en somme il faut de la surveillance partout et toujours. Les fermes isolées, ou les endroits bien peuplés, sont encore le mieux protégés; ainsi dans les vallées écartées du Si-ta-san, tout comme dans les vallées très peuplées du *k'ou-tao-li* (vallées d'en bas des «pa»), on ose en semer et même on n'en sème pas mal.

Mais pour faire une étude d'ensemble des cultures chinoises en Mongolie, il faut d'abord commencer par déterminer tout de qui peut se reconstruire en ces pays. Et notons bien que nous parlerons ici de la Mongolie méridionale, située au Nord de Péking, donc: de ce qu'on pourrait appeler le «Hinterland» de Kalgan. Parfois nous ajouterons quelques notes comparatives qui montreront assez combien cette restriction est nécessaire. A l'Est on rencontre une plus grande variété; à l'Ouest également les cultures ne sont plus les mêmes, et si on descend par la Mongolie jusqu'à la province du Kan-sou, on y arrive à un pays riche où croissent les cultures des pays chauds. — Ce que nous stipulons ici pour les lieux de notre séjour, nous espérons que d'autres le feront un jour pour les autres régions, afin de déterminer exactement les différents habitats.

Dans les descriptions qui suivent, comme dans toutes les études sur la vie agricole en Chine, il faudra souvent se servir des termes chinois consacrés pour indiquer les époques de l'année. Il est bon de donner ici les divisions employées.

Division de l'année en XXIV termes (*tsie-ling*).

<i>Toung-tcheu</i>	Solstice d'hiver	22 Décembre
<i>Siao-han</i>	Petit froid	6 Janvier
<i>Ta-han</i>	Grand froid	21 »
<i>Li-tch'oun</i>	Commencement du printemps	5 Février
<i>Iu-choei</i>	Eau de pluie	19 »
<i>K'ing-tchee</i>	Reveil des insectes	5 Mars
<i>Tch'oun-fenn</i>	Milieu du printemps	20 »
<i>Ts'ing-ming</i>	Pure clarté	5 Avril
<i>Kou-iu</i>	Pluie des céréales	20 »
<i>Li-hia</i>	Commencement de l'été	5 Mai
<i>Siao-man</i>	Les épis se forment	21 »
<i>Mang-tchoung</i>	Les céréales ont de la barbe	6 Juin
<i>Hia-tcheu</i>	Solstice d'été	21 »
<i>Siao-chou</i>	Petite chaleur	7 Juillet
<i>Ta-chou</i>	Grande chaleur	23 »

<i>Li-ts'iou</i>	Commencement de l'automne	7 Août
<i>Tch'ou-chou</i>	Fin de la chaleur	23 »
<i>Pei-lou</i>	Rosée blanche	8 Septembre
<i>Ts'iou-fénn</i>	Milieu de l'automne	23 »
<i>Han-lou</i>	Rosée froide	8 Octobre
<i>Choang-kiang</i>	La gelée blanche descend	23 »
<i>Li-toung</i>	Commencement de l'hiver	7 Novembre
<i>Siao-siue</i>	Petite neige	22 »
<i>Ta-siue</i>	Grande neige	7 Décembre

Donnons maintenant un tableau des espèces cultivées dans la Mongolie méridionale (ancien territoire des Mongols Tchakkars):

A. Céréales (<i>leang-cheu</i>)	1° Blés (<i>ta-tch'ouang-kia</i>)	Grands blés { 1° Froment	<i>mia-ze</i> (six variétés)*	Noms chinois		
		2° Seigle	<i>hoei-ze-mia, siao-mia-ze</i>			
		Petits blés { 3° Orge	<i>ta-mia-ze, ts'ao-mia</i>			
		4°—5° Avoine (<i>iou-mia</i>)	4° <i>ta-iou-mia</i> , 5° <i>siao-iou-mia</i>			
		Blé noir, sarrazin	6° <i>kiao-mia</i>			
	8° Riz	Blé de Turquie, maïs	7° <i>yu-sou-sou</i>			
		9° Sorgho	<i>tao-mi, ta-mi</i>			
	II° Millets (<i>mi-kou-sou</i>)	<i>mi-ze</i> {	<i>ta-jeu-k'i</i>		10° <i>ta-houng-mi</i>	
					11° <i>ta-hoang-mi</i>	
					12° <i>ta-ts'ing-mi</i>	
<i>kou-ze</i> {		<i>siao-jeu-k'i</i> (surtout)	13° {	<i>eul-hoang-mi</i>		
				<i>san-hoang-mi</i>		
<i>chou-ze (sou-ze)</i>		<i>ta-jeu-k'i</i>	14° <i>san-tsoei-ia-kou-ze</i>			
		<i>siao-jeu-k'i</i>	15° <i>hoang-kou-ze, t'ien-p'ien-kou-ze</i>			
			16° {	<i>ko-treul</i>		
B. Fèves et Pois (<i>teou-ze</i>)	17° Fèves longues (princesses)		<i>teou-kio</i>	Noms chinois		
	18° » blanches		<i>pei-teou</i> , dites aussi: <i>pei-ioung-teou</i>			
	19° » rouges		<i>houng-teou</i>			
	20° » noires		<i>ho-teou</i>			
	21° Pois verts		<i>lu-teou</i>			
	22° » pâles		<i>ts'ing-teou</i>			
	23° » ordinaires		<i>wan-teou, ho-lan-teou</i>			
	24° (Traduction: grands pois jaunes)		<i>ta-hoang-teou-ze</i>			
	25° (» petits » »)		<i>siao-hoang-teou-ze</i>			
	26° (» pois-légumes-verts)		<i>hoang-ts'ai-teou-ze</i>			
	27° (» » blancs)		<i>pei-ts'ai-teou-ze</i>			
	28° (» » oreille de porc)		<i>tchou-eul-teou-ze</i>			
	29° Petites fèves rouges		<i>tch'eu-siao-teou</i>			
	30° Fèves plates, en lentilles		<i>pien-teou</i>			
	31° » laminées		<i>tao-teou</i>			
	C. Racines (<i>louo-pei</i>)	32°			<i>kiang-teou</i>	Noms chinois
		33°			<i>t'ao-teou</i>	
34° Carotte blanche		<i>pei-louo-pei</i>				
35° » rouge		<i>houng-soei-louo-pei</i>				
36°		<i>houng-hou-louo-pei</i>				
37°		<i>kin-tseul-louo-pei</i>				
38° Raifort (est Européen)		<i>k'ou-louo-pei</i>				
39° Carotte jaune		<i>hoang-louo-pei</i>				
40° (Traduction: grande carotte)		<i>ta-louo-pei</i>				

D. Légumes (<i>ts'ai</i>)	41° Brassica <i>pei-ts'ai</i>	<i>pei-ts'ai, louo-ie</i>	Noms chinois
	42° Chou cabus	<i>le-ts'ai</i>	
	43° Persil	<i>han-k'in-ts'ai</i>	
	44° Laiteron	<i>k'ou-ts'ai</i>	
	45° Laitue	<i>cheng-ts'ai, wo-k'iu</i>	
	46° Chou fleur	<i>hoa-pei-ts'ai</i>	
	47° Céleri	<i>t'ang-hao, k'in-ts'ai</i>	
	48° Oignons	<i>ts'oung</i>	
	49° All	<i>suan</i>	
	50° Ciboule	<i>hou-ts'oung, kiou-ts'ai</i>	
E. Cucurbitacés (<i>koa</i>)	51° Cerfeuil	<i>kin-tchenn</i>	Noms chinois
	52° Epinards	<i>pou-ts'ai, tch'eu-kenn-ts'ai</i>	
	53° Moutarde	<i>kiai-ts'ai</i>	
	54° De forme allongée	<i>choei-koa</i>	
	55° » couleur blanchâtre	<i>pei-koa</i>	
	56° Pastèques, melon d'eau	<i>si-koa</i>	
	57° Concombres	<i>hoang-koa</i>	
	58° Aubergine melongène	<i>k'ou-koa</i>	
	59° Citrouille	<i>loung-koa</i>	
	60° Potiron	<i>nan-koa</i>	
F. Divers	61° Trocosanthe	<i>seu-koa</i>	Noms chinois
	62° Courge	<i>si-hou-lou</i>	
	63° (Traduction: <i>koa</i> sec)	<i>kan-koa</i>	
	64° Colza	<i>ts'ai-ze</i>	
	65° Lin	<i>hou-ma</i>	
	66° Chanvre	<i>ma-tzeu</i>	
	67° Tabac	<i>yen</i>	
	68° Pommes de terre	<i>san-ia</i>	

Plusieurs remarques doivent s'ajouter à ce tableau pour corriger quelques arrangements trop schématiques et faire mieux connaître plusieurs détails de culture.

A. Céréales.

1° Les blés. Nous englobons sous la rubrique des « blés » les principales céréales cultivées en Mongolie, pour les opposer au petit groupe des « millets » que les Chinois classent ordinairement à part, sous le nom de *mi-kou-sou* (mot formé du nom des trois variétés).

Remarque préliminaire: tous ces noms chinois sont souvent absolument locaux et peuvent parfois se discuter. Ainsi quand une espèce n'est pas fort connue dans une région, on lui applique seulement un nom approximatif, ou un nom tout nouveau forgé pour la circonstance: par exemple le seigle, ordinairement inconnu, porte le nom de *hoei-ze-mia*, là où les mahométans (*hoei-ze*) l'ont introduit, comme en Europe le maïs s'appelle encore blé de Turquie.

Le terme général pour grains et graines est *leang-cheu*, mot fort employé; parfois on dit *mi-leang*. Le mot de *mia*, *mia-tze* (en langue mandarinale *mai*) signifie blé au Kan-sou, mais en Mongolie *mia-tze*, *mia-ze*, désigne seulement le froment; *ta-mia*, *ta-miaze* (litt. grand blé) est l'orge, dite aussi *ts'ao-mia*; *siao-mia*, *siao-miaze* (petit blé) est le seigle, le *hoei-ze-mia*. Au Kan-sou *siao-mia* est le nom du froment, opposé à *mia-ze* (prononcé là-bas: *mo-ze*), terme générique des blés, et le seigle y est inconnu. — Nous aimons à citer exceptionnellement deux ou trois de ces noms pris à de grandes distances,

précisément afin de faire comprendre les complications de nomenclature selon les régions.

On peut garder comme terme générique des principales cultures de céréales, le nom de *ta-tch'oang-kia* (grandes récoltes) ou celui de *houo*, grains, pris en sens restreint.

Dans notre description nous ne distinguerons pas toujours les différentes variétés à la mode européenne. Elles sont moins nombreuses en Mongolie qu'ailleurs, et les distinctions se font plutôt d'après les adaptations au climat et l'importance pratique.

1° Le froment.

A Ho-t'ou-wa, terre excellente, sol cultivé depuis près de 50 ans, habitants souvent dans l'aisance, on semait assez bien cette espèce de céréales, mais on n'y employait que les trois variétés suivantes :

a) *Houo-chang-t'eou-mia*, la plus répandue parce qu'elle n'a pas de *mei-mei* (carie), ni de *ma-lien-ze* (rouille). Mais son « terme de croissance » (*jeu-k'i*) est plus long que pour les deux espèces suivantes, et dépasse bien de 20 jours celui de la troisième espèce. On le sème donc au plus tôt, au *ts'ing-ming* si possible, et on le coupera à peu près en même temps que l'avoine (semée au *kouo-lu* ou après).

b) *Houo-mia*, moins usitée ici. A Si-wan-ze en semant ce froment au *ts'ing-ming*, ce qui est d'ordinaire facile en ces pays, on aura la récolte au *tch'ou-chou*. Il est rougeâtre et présente des barbes un peu moins longues que le suivant.

c) *Ta-peï-p'i* : c'est l'espèce qui a le *jeu-k'i* le plus court et qui mûrit à peu près si vite que l'avoine ; mais on ne l'aime pas, parce qu'elle n'est pas résistante au *mei-mei* et au *ma-lien-ze*. Elle donne la meilleure farine. Rappelons que le froment demande 250 à 270 jours de végétation (*jeu-k'i*) sur les côtes de la Manche et seulement 135 dans l'Asie Centrale ; mais on verra cette espèce *ta-peï-p'i* mûrir parfois plus rapidement encore.

En d'autres régions on cite encore d'autres variétés :

d) *Ts'eng-mia*,

e) *Siao-houng-leang-eul*,

f) *Kou-tr'eoul-houng*.

La manière de préparer les semences du froment pour tuer les germes des parasites est insuffisante et même peu employée. On les traite par l'eau chaude ; mais comme ils n'ont pas de thermomètre, ce moyen les laisse souvent en plan, ou bien risque de tuer le pouvoir germinateur. Ils ne connaissent pas le chaulage.

Le froment se sème le mieux, disent-ils, sur la couche gelée, durcie, sous la couche labourée ; ce qu'ils expriment par le diction *mia-tsoung-ping-ling* (se sème sur glace). Donc un dégel de trois pouces, c'est-à-dire un sillon de cette profondeur suffit : c'est ce qui arriva en 1909 à Ho-t'ou-wa précisément au *ts'ing-ming*. — En Europe on dit : « Pour bien lever, les blés de mars doivent être semés dans la poussière, car semés dans une terre collante leur réussite devient fort précaire¹. »

¹ MARGEL VACHER : « L'Agriculture moderne », 1900.

Ordinairement tous les soins donnés à cette culture sont trop négligés pour qu'on ait du bon froment. On n'a pas pu enfumer faute de matières ou de personnel; on n'a pas labouré l'année d'avant, comme c'est si utile pour les céréales; on ne fait guère de sarclage, faute d'hommes. Le proverbe dit: «Il ne faut pas incriminer le sol, mais les hommes; les seconds se fatiguent plus vite que les premiers. *Pou-seu-jenn-lei-te-ti, seu-ti-lei-te-jenn.*»

Le froment est sans conteste la plus recherchée de toutes les céréales qu'on cultive en Mongolie, et tout comme au Nouvel-An on y mange du riz, le summum du luxe, de même à tous les dimanches on tâchera d'avoir de la «farine blanche», le plat des jours de fêtes.

C'est donc en somme chose rare et cela parce que cette culture ne réussit pas également bien partout: nous sommes ici à sa limite-septentrionale. Quoiqu'on connaisse les variétés les plus hâtives, ce n'est que dans les parties les plus méridionales du territoire des Tchakkars que le froment vient bien, dans les vallées de l'avant-plateau ou dans les terres les plus anciennement ouvertes et partant les plus chaudes du plateau. A T'ai-lou-keou, vallée froide et fertile, tout près du plateau de Hing-hoa-fch'eng, et déjà ouverte depuis une trentaine d'années, c'est seulement depuis 1906 qu'on tenta avec succès d'implanter le froment. A Ho-ma-hou, sur le plateau, en des terres de même âge, on réussit encore assez bien. Mais un peu plus au Nord, là où les Chinois ne se sont établis que récemment, et dans les montagnes plus froides qui sillonnent le plateau, le rendement est insuffisant, les insuccès sont nombreux. Ainsi à Cheu-dzou-ze, pleine au Nord de Kalgan, tout comme dans le Si-ta-san, montagne au Nord de Ho-t'ou-wa, on atteint la limite de culture. A Cheu-dzou-ze j'ai essayé en 1907, avec peu de succès; et dans la vallée du Si-ta-san, en 1908, plusieurs essais furent tentés par les chrétiens: c'était encore trop tôt, à peu près comme à T'ai-lou-keou il y a 20 ans; la vallée n'est pas encore assez réchauffée et le temps disponible à la maturation est trop court. Quand tout, ou presque tout, dans la vallée sera cultivé on pourra essayer avec plus de chance de succès.

Et combien cette limite est délicate on le voit précisément en notant partout les changements qui s'effectuent dans une zone donnée: lorsque les Chinois occupent une terre depuis quelques années, ils ne manquent pas de tâter le terrain pour cette culture lucrative, et d'année en année son rendement augmente. Mais comme on y reste toujours exposé à bien des échecs, on ne se lance jamais complètement sur cet article. Tant sur le plateau qu'au pays des abords, le froment ne reste donc qu'accessoire. Ceci est d'autant plus à noter qu'ailleurs, sous les mêmes latitudes, sa culture réussit bien mieux. Ainsi il existe en Mongolie orientale, et même en Mandchourie dans toute la vallée du Leao, au climat marin, chaud et humide. Et aussi plus à l'Ouest dans la Mongolie, comme dans la plaine de T'oumed qui fait le bassin du Ho-ho, affluent du Fleuve Jaune, et jusque dans les montagnes qui s'y trouvent au Nord, la même céréale réussit bien: mais ce n'est plus le plateau mongol véritable, et nous y verons encore bien d'autres espèces végétales qui tiennent plus du continent périphérique; on y constate aussi bien d'autres analogies avec les pays plus chauds, Mandchourie et Chine proprement-dite.

La Mongolie que nous avons habitée principalement, la baie du plateau au Nord de Kalgan, maintient au contraire bien sa nature revêche de pays continental, central, quoique se rapprochant de la mer beaucoup plus que certaines régions d'Est et d'Ouest mieux partagées : effet de la configuration géographique, celle-ci liée à la nature géologique du plateau. — Ces considérations de géographie physique ont été exposées plus longuement, à diverses reprises, dans d'autres articles.

2° L'avoine.

C'est surtout pour l'avoine, qui est la grande moisson de nos parages, qu'on introduit une subdivision en deux espèces principales, basée sur le temps plus ou moins long que la culture reste sur pied, c'est-à-dire la période (*ieu-k'i*) qu'il lui faut pour mûrir. Il y a le *ta-iou-mia* (grande avoine) ou *ta-jou-k'i* (grand terme), qu'on pourrait appeler avoine d'été parce qu'il lui faut quatre mois pour mûrir : il faut donc la semer très tôt et elle demande des endroits chauds. C'est elle qu'on pouvait semer à Ho-ma-hou et dans le midi, et c'est naturellement la meilleure. On lui oppose le *siao-iou-mia* (petite avoine), *siao-jou-k'i* (court terme), que j'appellerais avoine d'automne parce qu'on la sème plus tard et qu'elle mûrit un peu plus tard aussi, espèce plus agreste, plus résistante, et qui mûrit en 90 jours environ. Elle supporte donc des régions plus froides, mais s'élève moins haut. C'est celle qu'on emploie assez souvent dans le Nord (Cheu-dzou-ze, plaine de Ho-ma-hou, etc.). Notons cependant, une fois pour toutes, qu'aucune culture, absolument aucune, ne peut résister aux hivers de Mongolie. Il n'y a donc jamais de véritables semailles d'automne : dès les premiers froids, tout y est tué, même les graminées, et en plein hiver les champs et les steppes sont nues comme la main...

Pour préparer les semences d'avoine, les Chinois emploient souvent, contre la carie, le genièvre *chao-kiou*, de bonne qualité, à raison de 6 *leang* par *teou* (six onces par boisseau). J'ai appris aussi d'un laboureur très entendu (Yang-hien-cheng, Maître Yang, de Ho-t'ou-wa) qu'en outre du genièvre, il fait légèrement le *ts'ao* (griller) pendant que l'avoine est bien humide, en poussant moins loin, naturellement, que ce qu'on fait pour préparer l'avoine destinée à être moulue. C'est plutôt les échauder légèrement, car il ajoute qu'il s'arrête quand les graines commencent à monter *kepeng-kepeng-te*, onomatopée intraduisible pour indiquer leur sautillement !

L'avoine est vraiment la « grande culture » de nos régions du plateau : comme le riz dans la Chine méridionale, elle fait en Mongolie la base de l'alimentation. Ajoutons que les graines doivent subir à cet effet une préparation spéciale, légèrement grillées avant que d'être moulues ; et la farine s'apprête en longs filaments, roulés entre les mains et ensuite cuits à la vapeur sur un treillis au dessus de l'eau bouillante. — On donne aussi l'avoine aux chevaux, mais en quantité bien moindre qu'en Europe.

3° Le sarrazin.

On l'appelle *kiao-mia*, *kio-mia* ou *k'io-mia*. Il est en comme assez peu semé, mais vient surtout en compte comme culture de détresse, quand par suite de sécheresse prolongée au printemps on n'a pu à temps commencer

d'autres semailles, ou que celles-ci ont été tuées par les intempéries du climat (sécheresse, gelée, grêle, etc.). C'est que par suite de son terme de croissance très court, 60 jours, on peut encore en semer à toute extrémité, jusqu'à fin de juin.

4° Le maïs.

Il porte le nom local de *yu-sou-sou* ou de *yu-kiao-pang-ze*. Au Kan-sou on dit *si-mia* (blé de l'Ouest); tant qu'il reste sur pied on l'y appelle encore *pao-ko*, tandis que coupé il est dit *pao-ko-pang-ze*. — En Mongolie il est peu cultivé.

5° Le riz.

En Mongolie il porte le nom général de *tao-mi*, *ta-mi* ou *tao-ze* et comme il n'y est guère cultivé on n'en distingue pas les variétés, si nombreuses dans le Sud de la Chine. Le *tao-ze* est proprement du riz non décortiqué, le «paddee» des Anglais. — Ce n'est qu'exceptionnellement qu'on en a cité ici quelques cultures, immédiatement au Nord de Kalgan, dans les endroits les mieux protégés de la vallée; mais là-même je n'en ai jamais rencontré. Par contre il est cultivé assez bien dans la Mongolie orientale, là où se fait sentir le climat marin, périphérique.

6° Le grand sorgho.

Cette espèce, haute de 3 à 4 m (*sorghum vulgare* ou *andropogum sorgho*) est également assez peu semée dans les pays que nous avons parcourus; elle ne réussit qu'aux endroits les plus chauds de la Mongolie du Sud. En plusieurs voyages j'ai noté la limite jusqu'où s'étend ce *kao-leang* (haut grain), et là je l'ai vu alors à chaque fois comme une plante assez rabougrie, haute tout au plus de 2 m, tandis qu'un peu plus au Sud, dès qu'on entre dans la Chine au Sud de la Muraille, c'est une majestueuse céréale, aux épis rouges, à la haute stature. Encore à propos de cette limite septentrionale, disons que j'ai toujours vu que c'était la même, exactement, que pour les différentes espèces de *soya hispida* qu'on trouvera citées parmi les légumineuses.

II° Les millets. Le millet est la culture du pauvre: très agreste, il vient facilement en tout terrain, sans grand soin, et avec peu de semences on peut couvrir un vaste champ. Ses espèces et ses variétés sont des plus connues. Le nom d'ensemble, *mi-kou-sou*, est formé du mot principal de chaque espèce, *mi-ze*, *kou-ze*, *sou-ze*, mais pour chacune on distingue encore des subdivisions, et surtout la grande bifurcation en *ta-jeu-k'i* et *siao-jeu-k'i*, selon le temps plus ou moins long de leur période de croissance.

1° Le *mi-ze* est un millet à épi assez lâche, ressemblant au millet commun de l'Europe (*panicum sinense*). C'est l'espèce la plus répandue en Mongolie, semée plus que les deux autres réunies.

Les subdivisions du *ta-jeu-k'i* (grande période) sont dénommées d'après la couleur des grains. Voir le tableau: *ta* indique la croissance longue (litt. grande); *houng* signifie rouge; *hoang*, jaune; et *ts'ing* se dit pour vert, gris ou pâle. Ainsi le *ta-houng-mi-ze*, au plateau mongol, mûrit en 100 jours.

Parmi les millets plus hâtifs, le *eul-hoang-mi* (*eul* signifie deux, en second lieu), diffère peu du grand millet jaune et mûrit en un peu plus de 60 jours;

le *san-hoang-mi* (*san* signifie trois) mûrit en 60 jours. D'autres variétés ne me furent pas signalées.

2° Le *kou-ze*, petit millet, millet des oiseaux (*setaria italica*), se subdivise également en grande variété (*ta-jeu-k'i*), poussant plus haut, réclamant des plus fortes chaleurs, mais produisant plus; et en petite variété (*siao-jeu-k'i*), à croissance plus rapide et sous des climats moins chauds.

3° Le *sou-ze* (en Chine on dit *chou-ze*), est le grand millet, sorghum à panicules (*panicum miliaceum*), ressemblant beaucoup, quant au port, au premier et au sorgho à balais.

Après toutes ces grandes cultures des céréales, nous devons citer une foule de plantes vivrières qui ne se rencontrent que sur un terrain moins étendu. — Pour la clarté nous y introduirons de grandes subdivisions qui indiqueront de suite l'importance que prennent les deux premières classes (légumineuses et racines) et le peu d'attention accordée aux autres légumes.

B. Sous la rubrique «Fèves» nous mettons les principales papilionacées (fèves, pois, haricots), dont quelques unes sont encore cultivées sur des champs entiers, surtout les pois ordinaires, sous le titre général de *wan-teou* (fèves boules). Mais cet usage est encore beaucoup trop restreint, à notre avis, tant au point de vue des bons assolements que pour fertiliser le sol par nitrification.

On trouvera au tableau toutes les espèces cultivées sous le nom générique de *teou-ze*. Plusieurs sont difficiles à identifier avec nos espèces d'Europe. Quelques-unes, parmi lesquelles les numéros de 20, 21, 22, 25, 29, sont de petites fèves analogues au genre soya (*soya hispida*, etc.) si utile en d'autres régions (Mandchourie, etc.) mais qui ne viennent ici que dans les parties méridionales, les plus chaudes, et ne sont pas exploitées sur une si grande échelle.

C. De même sous le nom général de «Racines» (*louo-pei*) on peut ranger une série de carottes, navets et autres tubercules alimentaires. Ces cultures sont encore moins étendues que les précédentes et c'est dommage, car ce seraient les plus reposantes pour le sol.

Les choux raves, *ts'ie-lien*, n'étaient pas cultivés dans les régions que nous avons habitées; mais nous en avons vu dans la plaine du T'oumed, autour de Koei-hoa-tch'eng, et ils sont encore plus répandus en Chine proprement dite.

Les betteraves sont inconnues dans la Chine du Nord, mais réussissent très bien au Kan-sou, où des initiatives belges ont à un certain moment commencé l'industrie sucrière. Mais il faudrait, pour renforcer la production, pouvoir introduire des engrais complémentaires, encore difficiles à trouver...

En tout cas on ne saurait assez recommander de pratiquer une plus large culture des légumineuses, comme plantes fertilisantes (fixatrices d'azote), ainsi que des racines alimentaires, comme plantes nettoyantes des terrains.

Nous avons réservé une place à part au précieux tubercule de *Parmen-tier*, qu'on trouvera rangé dans la série des «divers» de grande culture. — Nous arrivons ainsi aux cultures maraîchères.

D. Dans la petite liste des «Légumes» les plus usités il reste beaucoup de noms plus ou moins incertains, appliqués à des plantes introduites d'E-

rope par des missionnaires et dénommés un peu arbitrairement de noms locaux. Ces plantes se sont déjà vulgarisées un peu aux environs des chrétientés, mais en général le Chinois se soucie fort peu des légumes, à part des principales espèces d'oignons (l'ail surtout) et des choux *pei-ts'ai* originaires de Chine et introduits en Europe par les missionnaires Jésuites du XVII^e siècle.

E. Faisons une place à part aux nombreux «cucurbitacés» (*koa*). On remarquera cependant plus loin que la plupart des *koa* ne se rencontrent pas sur la liste des plantes cultivées aux endroits que nous avons examinés spécialement; ils ne sont cités que parce qu'en de rares parties de la Mongolie on peut en rencontrer quelques espèces; ainsi près de Kalgan et dans la plaine du T'oumed. Pour plusieurs d'entre eux nous ne sommes pas certains de l'identification.

F. Enfin, après les légumes, nous réunissons quelques végétaux cultivés sur une assez grande échelle pour devenir plantes industrielles; même la pomme de terre pourrait rentrer dans cette catégorie.

Le *hou-ma* est le lin, mais il est seulement cultivé pour les semences, et pour cela on le laisse pousser pleinement, ordinairement mêlé au *colza*, dont on emploie également les graines. — Le *tse-ma* est le sésame, qui sert aussi comme producteur de graines oléagineuses, mais seulement à l'intérieur de la Chine. Le *ma-tzen* (chanvre), par contre, est cultivé seulement pour ses tiges, comme plante textile: pour cela on ne laisse pas arriver à la maturation et même on arrache toutes les plantes femelles afin de prévenir la fécondation.

Le tabac figure sur la liste comme plante qui existe en Mongolie, mais encore une fois, pas dans le territoire des Tchakkars. Le tabac le plus renommé vient de la Mandchourie; mais même en Mongolie orientale, déjà dans les vallées à une centaine de kilomètres à l'Est de Ho-t'ou-wa, on en cultive de fort bon. Une espèce de bien moindre valeur est produite dans la plaine du T'oumed, surtout pour la consommation locale (tabac de Pei-ts'ien-ts'i).

La même chose pourrait se dire du raisin: on en cultive en Mongolie orientale, mais seulement aux endroits les plus chauds, sous le climat marin du golfe du Liao-toung. Bien plus de raisins viennent de la province du Tcheu-li, où les vignes s'étendent au Nord jusqu'aux environs de Siuan-hoa-fou, à une trentaine de kilomètres au Sud de Kalgan. Et de nouveau au T'oumed, mais dans sa partie méridionale seulement, au Sud de Chaber-nor, la vigne réussit également. Il est juste de rappeler que dans cette direction occidentale, la Grande Muraille, limite de la Mongolie, s'infléchit de plus en plus vers le Sud-Ouest jusqu'au Fleuve Jaune qu'elle aborde à la même latitude que Péking: c'est précisément là, au bord du fleuve, entre les montagnes qui bordent sa rive orientale et les sables des Ortos qui se trouvent à la rive opposée, que nous avons observé le climat le plus chaud de la Mongolie méridionale. Il est clair que nous y sommes déjà loin du véritable plateau mongol et de sa vie sauvage.

Une plante de la Mongolie orientale mérite encore une mention particulière: c'est le cotonnier (*mien-hoa-chou*), cultivé jusqu'en Mandchourie; nous en parlons parce que c'est certainement l'endroit le plus septentrional où cette

plante se trouve. Mais, encore une fois, la Mongolie orientale n'est pas non plus le plateau mongol, tel que nous l'avons délimité, géologiquement et géographiquement.

Il n'y a pas à parler des plantes fourragères (semées en prairies) dans les pays que nous avons parcourus: nous l'avons déjà dit, les froids rigoureux de l'hiver y tuent à chaque année toute végétation et les râteaux des Chinois à la recherche du *ts'ai-houo* (combustible) y arrachent même jusqu'aux racines. Mais dans les régions plus chaudes de la Chine on connaît les trèfles et les luzernes, sous le nom générique de *mo-hiue*, et on les utilise surtout aux environs des villes pour nourrir les animaux, particulièrement le petit âne si fréquent dans les pays montagneux. On laisse parfois en prairie pendant une dizaine d'années. — On devrait bien essayer d'introduire en Mongolie des plantes fourragères résistantes, et moi-même j'ai essayé une année des trèfles, commandés au Sud de la Grande Muraille; mais c'était en des conditions trop désavantageuses pour me prononcer sur l'insuccès obtenu: on n'avait pas eu assez de temps pour s'occuper des labours préliminaires et des soins consécutifs. — On pourrait aussi faire un essai avec les lupins, surtout avec les espèces les plus agrestes, comme le lupin bleu, qui en Belgique supporte les plus grands froids.

Conclusions.

Ainsi, tout compris, espèces et variétés, c'est à peine que nous arrivons à 70 plantes cultivées, et nous avons vu qu'à part les céréales, quelques légumineuses et racines alimentaires, il ne reste qu'à glaner que de rares cultures intéressantes.

Le sol est cependant fertile, pourvu qu'on puisse ménager les eaux pluviales; les étés sont chauds, très chauds même, comme en tout climat continental, et les Chinois sont industriels, patients, bons cultivateurs: il y a donc en Mongolie les éléments pour une bonne exploitation...

Une question se pose alors: ne saurait-on cultiver autre chose, introduire d'autres ressources? Un principe général répond à cette première demande: on cultive ce qu'on peut. C'est vrai, et sous ce rapport, ici comme ailleurs, l'agriculture dépend du sol. Mais pour trancher la question nous devons ajouter: même de tout ce qu'on pourrait théoriquement, on ne réalise pratiquement que ce qui rapporte, ce qui est demandé et ce qu'on pourrait livrer, livrer à destination souvent lointaine; et ainsi la spécialisation des cultures dépend souvent des voies de communication, des moyens d'échange, de la richesse des habitants. En conséquence un chemin de fer, une industrie naissante, un bien-être augmenté, et surtout produit en dehors de la vie agricole, toutes ces choses profiteront ensuite aux travailleurs du sol. Pour le moment les Chinois, en Mongolie, n'ont que le moyen de se soutenir en vie: c'est tout leur idéal, leur vie et leur règlement... Les conditions actuelles du sol et de sa surface ne leur permettent pas autre chose. C'est donc par les modifications économiques venues de l'extérieur qu'on pourra briser ce cercle vicieux, sortir de la monotonie de la vie en Mongolie. C'est assez dire que c'est la civilisation à grande envergure, la vie moderne, qui devra réaliser

cet effet: depuis des siècles l'économie chinoise a donné tout ce qu'elle pouvait: c'est le secret de sa stagnation séculaire.

Le programme de réformes serait vaste et difficile. Pour y tracer les premiers linéaments, nous avons vu comment la main-d'œuvre arrêta l'essor dans les travaux des champs et comment nous avons essayé d'y porter un premier secours par de modestes essais de machinisme. Ensuite, dans la lutte contre les obstacles du sol et du climat, on pourrait peut-être songer au «dry-farming». Il y aurait là déjà tout un avenir: plus de facilité de production, appel de la main-d'œuvre, industries et commerces accessoires, vie plus intense et plus élevée, répercussion sur l'agriculture. Si on se rappelle ce qui se fait dans les autres pays à précipitations faibles, sous des climats rigoureux, on peut en tirer plus d'un renseignement concernant le choix des cultures.

Nous n'avons pas à parler des premiers principes du dry-farming, qu'on pourrait utilement appliquer ici dans la préparation du sol: labours plus profonds, plus répétés, emmagasinage de l'humidité par la constitution du *mulch* (couche protectrice à la surface), etc. Mais d'après des principes encore analogues on peut se guider dans la disposition des assolements et l'étude des cultures. Ainsi on sait que par adaptation plusieurs plantes peuvent raccourcir leur durée de croissance: qu'on songe seulement au *jeu-k'i* très court du froment et de l'avoine de Mongolie. D'autres productions pourraient suivre le même exemple: il faudra à cet effet suivre les essais institués en diverses stations, comme à Tuczon (E. U.), comme dans le Turkestan russe, etc. Tout le monde est d'accord pour dire que les céréales sont les cultures les plus appropriées à ces climats secs et la liste que nous avons dressée montre que les Chinois l'ont compris également. Le maïs paraît résister le mieux aux extrêmes sécheresses, ce qui ferait penser qu'on en use trop peu en Mongolie; mais il faudrait chercher d'abord à bien acclimater les espèces. Millets et sorghos sont aussi très endurants, mais suffisamment connus en ces pays. — Nous parlerons plus loin des méthodes de culture et nous recommanderons les assolements biennaux en y accordant plus de place aux plantes fertilisantes et nettoyantes.

D'une façon générale on peut dire que le sol ne rend pas tout ce qu'il promet, que les moissons pourraient être plus riches, plus luxuriantes. Il suffirait pour cela, avec le même travail, de suivre des procédés plus modernes: labours à la charrue perfectionnée (ils ne vont qu'à 0-10 m), large application d'engrais, emploi de la houe et de la herse, presque inconnues jusqu'ici, introduction du machinisme pour le labourage, moissonnage et traitement ultérieur des produits. Souvent, aux premiers essais, ce sera plutôt de l'opposition que de l'enthousiasme qu'on rencontrera: nous en avons eu la preuve avec l'introduction d'une simple batteuse. Et cependant les missionnaires sont le mieux placés pour jouer le rôle de pionniers de la civilisation et du bien-être. Une première difficulté sera toujours à vaincre: la question des moteurs agricoles. Pour le moteur animal, le premier à considérer, il faut noter que les chevaux y sont petits, les bœufs moins forts qu'en Europe. Il reste donc aussi à améliorer les races, chose dont les Chinois de nos parages n'ont aucun souci, à peine une notion.

B. La répartition des cultures (enquête en Mongolie méridionale).

Il est facile à comprendre que toutes les espèces que nous avons citées dans la liste des cultures en Mongolie ne se rencontrent pas simultanément en chaque région. Il y a pour cela diverses raisons qui tiennent tantôt à des causes physiques, comme la nature du sol, sa situation, son climat, etc., tantôt à des causes économiques, comme la vente plus ou moins assurée, la pauvreté des habitants, leur manque de tout souci du progrès.

Il serait intéressant de connaître la répartition de chaque espèce, mais les données pour dresser la carte de leur habitat ne peuvent s'obtenir qu'à la longue. Nous avons cependant examinés à cet effet plusieurs endroits disséminés sur la frontière méridionale de Mongolie: le résultat de ces enquêtes est résumé au tableau suivant:

Enquête Agronomique.

(Tableau des principales cultures en divers endroits de la Mongolie Méridionale.)

Légende.

A. Ngo-teng-keou	H. Ta-lai-ing-ze
B. Kang-fang-iao-ze	I. Houng-k'i-i-Miliket'ou
C. Liou-hao	J. Koung-kou-ien
D. Ta-k'ou-liuan	K. Wou-soung-t'ou-lou
E. Cheu-t'eu-tch'eng-ze	L. Chaber-nor
F. Cheu-dzou-ze-leang	M. Pei-tch'ang
G. P'ing-ti-nobo	



a) b) c) d)

a) signifie: espèce beaucoup cultivée c) signifie: espèce très peu cultivée
b) » » » assez bien d) » » » pas du tout

Les renseignements contenus dans le tableau précédent doivent se compléter par quelques indications concernant la situation de chaque station examinée, et par de petites remarques sur l'une ou l'autre espèce. Le tout servira encore une fois à bien mettre en relief l'influence de la constitution physique du pays sur l'agriculture et toute la vie sociale de ses habitants. Assurément, comme toutes les statistiques basées sur des questionnaires, il est laissé un peu de marge dans l'appréciation de chaque culture; du plus ou du moins. Néanmoins l'impression générale est assez bien rendue et même pour les détails dans chaque village on peut tirer une foule de conclusions et de comparaisons.

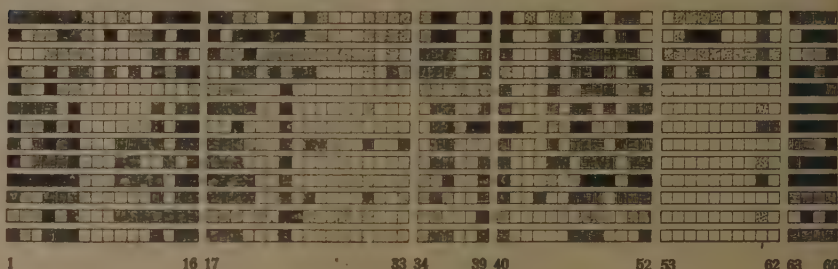
Nous avons disposé les villages examinés en quatre catégories.

1° Villages des pays montagneux qui bordent le plateau, au Nord-Ouest et au Nord-Est de Kalgan.

A. Ngo-teng-keou, situé sur les sommets froids du plateau doléritique. — Informations prises en 1906, dans la petite auberge de Heou-ngo-teng-keou, près d'un homme qui habite le village depuis vingt ans. L'endroit est situé au sommet du plateau de Hoi-teng-t'ai (nom mongol signifiant: le froid), au confluent, par leurs sommets, de deux ou trois vallées qui y sont peu profondes; les cultures se font précisément aux sommets de ces vallées, le reste étant trop rocheux et trop exposé. L'endroit est particulièrement renommé

pour son climat rigoureux. Aussi c'est généralement le «court terme» qu'on préfère en toutes espèces: par exemple dans les millets, même pour le *sou-ze*. C'est en somme l'endroit le moins favorisé de tous ceux que nous avons examinés au pays des Tchakkars.

A.B.C.D.E.F.G.H.I.J.K.L.M.



1 Froment	23 Wan-teou	45 Chou fleur
2 Seigle	24 Ta-hoang-teouze	46 Céléri
3 Orge	25 Siao-hoang-teouze	47 Oignons
4 Avoine long-terme	26 Hoang-ts'ai-teouze	48 All
5 Avoine court-terme	27 Pei-ts'ai-teouze	49 Ciboule
6 Sarrazin	28 Tchou-eul-teouze	50 Cerfeuil
7 Mals	29 Tch'eu-siao-teouze	51 Epinards
8 Riz	30 Pien-teou	52 Moutarde
9 Sorgho	31 Tao-teou	53 Choet-koa
10 Mize-tahoungmi	32 Kian-teou	54 Pei-koa
11 Mize-tahoangmi	33 T'ao-teou	55 Si-koa
12 Mize-tats'ingmi	34 Pei-louo-pei	56 Hoang-koa
13 Mize court-terme	35 Houng-soei-louopei	57 K'ou-koa
14 Kouze long-terme	36 Houng-hou-louopei	58 Toung-koa
15 Kouze court-terme	37 Kin-tseul-louopei	59 Nan-koa
16 Souze	38 K'ou-louopei	60 Seu-koa
17 Teou-kio	39 Hoang-louopei	61 Si-hou-lou-koa
18 Pei-teou	40 Chou pei-tsai	62 Kan-koa
19 Houng-teou	41 Chou cabus	63 Colza
20 Ho-teou	42 Persil	64 Lin
21 Lu-teou	43 Laiteron	65 Chanvre
22 Ts'ing-teou	44 Laitue	66 Pomme de terre

B. Kang-fang-iao-ze, dans une vallée des montagnes rhyolitiques, et déjà atteinte par une rivière périphérique, le Pei-ho. A vrai dire, le village est déjà enclavé dans la Chine proprement dite, par la boucle la plus septentrionale de la Grande Muraille. C'est dans une petite vallée terminale, avec un sol très pierreux (*cheu-t'eu-ti*), mais il y a une petite rivière au fond, alimentée par plusieurs sources, et du loess aux flancs des collines éruptives, dressées entre la masse gneissique qui fait partie de la chaîne du Hing-ngan. — Renseignements recueillis le 8 mars 1907, d'un certain Tchang-wan-iou qui y sème depuis son enfance. — Rien que le fait d'être enclos de la Grande Muraille indique déjà un pays périphérique passablement chaud, quoiqu'à quelques kilomètres seulement du sommet du plateau, dans la direction de Cheu-t'eu-tch'eng-ze et de Ho-t'ou-wa. — La variété des cultures y est déjà remarquable et contraste surtout avec l'extrême opposé que nous venons de

voir (Ngo-teng-keou). Par exemple on la remarque bien dans les millets et les légumineuses, cultures plus chaudes.

C. Liou-hao, dans une autre vallée montagneuse, également desservie par une rivière périphérique, mais située bien plus à l'Ouest: au bassin occidental du lang-ho, du côté de Nan-hao-ts'ien. Quoiqu'à peine à une demi-journée des laves doléritiques de Ngo-teng-keou, le pays a cependant un tout autre aspect: nous sommes ici au pied du massif granitique du Ta-ts'ing-san, qui surplombe au Sud; le village est coquettement étalé sur le versant oriental d'une cuvette de 2 km de diamètre, communiquant vers l'Ouest par un large détroit avec la vallée plus large encore de Nan-hao-ts'ien. Il y fait encore assez froid, parce que le village est exposé aux vents du Nord-Ouest et que le Ta-ts'ing-san arrête les vents chauds du midi. — En ce pays aucune culture saillante: on peut y entreprendre à peu toutes les espèces mongoles; mais pour le millet c'est encore surtout le *siao-jeu-k'i* qu'on préfère. Quant aux légumes proprement dits on voit de suite que le jardin potager des chrétiens est bien mieux fourni, bien plus riche en variétés, que celui des payens: c'est qu'il y a là beaucoup d'espèces d'introduction récente, un luxe de gourmets dont les anciens Chinois se souciaient fort peu. — Renseignements obtenus des chrétiens de l'endroit.

II° Villages situés sur le plateau, mais immédiatement au bord, encore parci-parlà entouré de quelques sommets plus ou moins arrondis, et encore un peu sous l'influence des pays périphériques, alpestres, qui ne sont qu'à quelques kilomètres de là, du côté du Sud.

D. Ta-k'ou-liuan, est une chrétienté fondée dans la dernière décade du siècle précédent, sur la steppe qui s'étend au Nord du district montagneux de Si-wan-ze. Les montagnes s'y perdent en vallées steppiennes et c'est au débouché de l'une de ces vallées que se trouve le village; de là vers le Nord, c'est toute la plaine mongole qui se continue indéfiniment. Nous y sommes donc vraiment en un coin tout méridional de cette plaine. Le sol y est sablonneux, avec peu d'humus (*tou-ti*). — Renseignements pris en 1906 de lu-wenn-k'oan, qui y sème trois *ts'ing* depuis cinq ans. — Le village se trouve sous la direction d'un grand fermier propriétaire, très entreprenant, très entendu, poussant l'activité et prêchant d'exemple: aussi les cultures s'y font de façon soignée. Toutes les grandes céréales y sont cultivées; pour les millets on préfère encore le court terme: c'est l'influence du plateau. Beaucoup de légumineuses et de plantes industrielles, ce qui indique des assolements bien compris.

E. Cheu-t'ou-tch'eng-ze, est un vieux village, situé sur le versant oriental des collines qui entourent Siao-ho-t'ou-wa, et près d'une vieille ville détruite portant le même nom que le village qui lui succéda; ce nom signifie: ville de pierres. Il s'y trouve en une position tout à fait analogue à celle de Ta-k'ou-liuan, mais plus à l'Est, à mi-chemin entre Ho-t'ou-wa et Tou-cheu-k'ou, et juste à l'endroit où le pays commence à s'accider pour remonter vers le col qui est à 1 km plus au Sud: là commence, à la Grande Muraille, une descente rapide dans la pays montagneux et bien plus chaud du bassin du Pei-ho. — Terre encore sablonneuse, steppienne; au fond de la dépression,

quelques marais où prend source la rivière qui se dirige vers Ho-t'ou-wa. — Renseignements obtenus d'un brave aubergiste qui est en même temps fermier et tailleur de pierres. — Dans son ensemble la situation culturelle ressemble fort à celle de Ta-k'ou-liuan, tout comme la situation physique. Seulement les cultures sont un peu moins prospères; ce sont des payens moins soigneux, des gens moins aisés.

III^e Villages situés en plein sur le plateau même.

F. Cheu-dzou-ze-leang. C'est le village chrétien qui se trouve dans la partie septentrionale du golfe steppien qui s'étend dans la direction de Kalgan, à 15 km au Nord de Ho-ma-hou¹. Les terres de Cheu-dzou-ze sont seulement ouvertes depuis la fin du siècle dernier, tandis que les cultures de Ho-ma-hou sont antérieures de plus de 20 ans, mais commencent à s'épuiser. — Sol sablonneux, plus ou moins mêlé de petites pierres (*soei-cheu-tr'eoul*), et surtout souffrant souvent de la sécheresse et du froid, précisément parce que les cultures y sont plus récentes. — Indications obtenues en juillet 1906, quand j'entrepris l'exploitation de la ferme, et fournies par mon intendant lang, qui y dirigea les travaux depuis la fondation du poste. — Cultures de pauvres. Il n'y avait pour ainsi dire qu'avoine, sarrazin et pommes de terre. J'ai dû beaucoup travailler, stimuler, et aider les gens, pour relever un peu leur puissance d'action (*li-leang*, forces, comme ils disent).

G. P'ing-ti-nobo, est la chrétienté placée au centre de la plaine de Ho-t'ou-wa, et comme la capitale de ce pays que les chrétiens furent les premiers à défricher. Le sol est généralement encore sablonneux, comme à Cheu-dzou-ze, mais plus souvent recouvert d'une couche variable d'humus; à certains endroits il est même marécageux, notamment près de la rivière qui coule à l'Ouest du village. Le nom de Ho-t'ou-wa signifie précisément: dépression de terre noire; peut-être que des alluvions amenées du bassin du Loan-ho, qui est à quelques kilomètres à l'Est, y furent pour quelque chose; les marécages de terres noires y sont fréquents aussi. En outre les apports de débris clastiques des collines de rhyolite ou de dolérite se rencontrent aussi dans la plaine. En somme, c'est un type de ces nombreuses cuvettes entre ondulations diverses, comme on les rencontre souvent en Mongolie. — Nos données furent obtenues d'un des notables de l'endroit, Jenn-wenn, un fermier qui y habite depuis une trentaine d'années, et qui y vint avec son père pour commencer le défrichement. — Nous avons ici une chrétienté florissante, des agriculteurs capables, tous descendants de vieux fermiers venus d'endroits plus privilégiés. Aussi il y a plusieurs cultures bien menées. De l'avoine on sème déjà beaucoup le long-terme, parce que le sol y est déjà réchauffé. Des légumineuses y réussissent aussi, mais on n'en sème presque pas; à tort selon moi. Dans le *souze* on distingue ici toutes les variétés, rouge, noire, blanche, selon les grains.

H. Le village de Talai-ing-ze est encore plus septentrional, à quelques kilomètres seulement au Sud de Lama-miao, à une petite voussure de terrain entre toutes les larges vallées où coulent de petits affluents du Loan-ho qui

¹ Décrit dans le Bulletin de la Soc. d'Etudes Coloniales, Bruxelles 1922.

arrose cette ville: c'est donc pays périphérique, mais encore d'aspect tout continental. Sol argilo-sablonneux, qui serait du bon loess s'il était drainé; environs composés de chaînes de diverse nature: voir la description du pays dans la relation de notre voyage à Lama-miao¹. — Nous y avons pris les renseignements en faisant halte chez le «Talai» (nom de dignité mongole) qui donna son nom à l'endroit: un des rares Mongols qui en ces parages s'adonnent à l'agriculture. — En comparaison des villages steppiens plus vieux, on voit que les cultures de Talai-ing-ze ne sont pas encore fort réussies, quoique le sol y soit bon et le climat assez avantageux.

I. Avec **Houng-k'i-Miliket'ou** nous sautons immédiatement à plusieurs centaines de kilomètres à l'Ouest. C'est une nouvelle chrétienté située dans une dépression du plateau doléritique qui s'étend entre Ts'i-sou-mou et le Lac de Tai-hai; mais assez à proximité des pays plus chauds du Sud; bien plus, les branches terminales du lac (de Hoang-k'i, ou Lac Kirnor) arrivent jusque là et en font presque un pays périphérique. Cependant l'endroit ainsi récemment attaqué est encore assez froid et tout à fait mongol. Il y a là une bonne terre noire, ressemblant à celle de Ho-t'ou-wa, et on remarquera que les conditions culturelles présentent aussi beaucoup d'analogie.

C'est ainsi que de l'Est à l'Ouest, tous les détails obtenus sur les hauteurs, de Talai-ing-ze par Ho-t'ou-wa et Cheu-dzou-ze jusque Miliket'ou, cadrent assez bien dans leur pauvreté monotone: avoine, sarrasin, pois, pommes de terre et quelques plantes oléagineuses. Tous les produits des pays un peu chauds y font défaut. Les plantes industrielles y sont à noter; cela peut servir pour des indications ultérieures: ces produits pourraient s'exporter.

IV^o Villages situés encore plus à l'Ouest, et en même temps un peu plus au Sud, d'après l'inflexion Sud-Ouest que prend la Grande Muraille en se dirigeant vers le Fleuve Jaune. C'est là que se trouve la grande plaine, fertile, alluviale, bassin du Ho-ho, et que nous avons déjà eu souvent à citer sous le nom de «plaine du T'oumed», le plus souvent pour indiquer que même en Mongolie on peut avoir quelques régions relativement chaudes. Nous avons noté les cultures de deux villages situés au centre de cette plaine, et celles de deux autres situés dans les montagnes qui la bordent au Sud-Est et au Sud.

a) Villages des pays lointains de l'Ouest (au Sud-Est et Sud du T'oumed).

J. **Koung-kou-yen**: c'est une chrétienté qui se trouve au bord occidental de la petite cuvette, bassin fermé du Lac de Tai-hai. Le centre de ce bassin est occupé par les eaux, très variables en étendue, de ce lac; la majeure partie de la petite plaine est couverte par des alluvions de ce lac qui autrefois atteignait le pied des montagnes; mais le village que nous avons étudié se trouve un peu en accotement, au débouché d'une vallée latérale: le sol y est plutôt argilo-sablonneux; par endroits il y a du loess. — Le climat, au milieu de ces montagnes, est assez chaud, quoique d'une façon générale il puisse encore être considéré comme continental. Le sorgho (*kao-leang*) se rencontre dans toute la plaine, mais assez rarement au Nord du lac; on

¹ Bull. Soc. Royale Belge de Géogr. 1913.

pourrait même dire que le lac y constitue une séparation agronomique, mais je ne connais pas assez les pays situés au Sud pour juger cette question. Avant le décret d'interdiction de la culture du pavot cette plante était cultivée assez bien dans «le Taihai». — Nos renseignements furent fournis par un chrétien qui habitait l'endroit depuis une trentaine d'années.

K. Wou-soung-t'ou-lou, figuration chinoise du nom mongol qui signifie «source des eaux», est un village mi-payen, mi-chrétien, qui se trouve comme perdu, avec tant d'autres, dans les hautes montagnes au Sud de la plaine du T'oumed. C'est là que commence une des branches, la plus méridionale, du Ho-ho (rivière noire), qui par ses divers affluents dessert toute la plaine et se jette dans le Hoang-ho (fl. jaune) au port de Ho-k'ou, près de T'otch'eng, au coude Nord-Est de la grande boucle du fleuve. Mais le pays montagneux du Sud de la plaine est desservi bien plus par le Houng-ho (rivière rouge), dont tout le bassin est encore laissé dans la Mongolie par une grande inflexion méridionale de la Muraille chinoise. Wou-soung-t'ou-lou se trouve à une latitude de 40° 20' 40" environ (à peu près Madrid ou Constantinople); c'est un des points les plus méridionaux sur lesquels aient porté nos investigations. Cependant comme on y est en pays de montagnes le *kao-leang* y réussit à peine et y est peu semé. Un peu en aval dans la même vallée, au confluent des deux premières branches terminales de la petite rivière, on le cultivé déjà beaucoup plus. — Sol rocailleux naturellement; peu de terre meuble au flanc des montagnes, mais par endroits de bons pans de loess. Le fond de la vallée est occupé par un ruisseau torrentiel qui emporte plus de terre qu'il n'en apporte. — Comme on le verra par la statistique agronomique c'est un des endroits les plus pauvres de la Mongolie. Renseignements obtenus de Maître Liou (Liou-hien-cheng) qui est originaire de l'endroit, mais à ce moment enseignait à Chaber-nor.

b) Villages situés dans la plaine du T'oumed.

L. La chrétienté de **Chaber-nor** se trouve au centre de la plaine, sur un sol très sablonneux, car il y a longtemps que la rivière n'a plus passé par ces étendues et le sable amené du désert recouvre de plus en plus l'alluvium. Près des cours d'eau le sol est plutôt alluvial, marécageux ou salpêtré. Du reste un peu partout, à 5 m de profondeur on trouve la nappe phréatique, ce qui fait que le sol est toujours plus ou moins humide et que les moissons réussissent presque toujours. Cependant un peu plus à l'Ouest et au Sud le sable est encore plus abondant, l'eau est à plus de profondeur et il y fait encore plus chaud: nous y approchons des sables des Ortos, le désert dans la boucle du Fleuve Jaune, et dont les vents amènent toujours quelques poussières. — Les cultures du T'oumed n'ont plus le caractère mongol. Un peu partout on produit le tabac; au Sud de Chaber-nor on cultive la vigne, et près du Fleuve Jaune, aux défilés de Lama-wan, on a les endroits les plus chauds de la Mongolie: il y croît jusque trois moissons par an, comme en certains endroits de la Chine. Même le riz et une foule de cultures des pays chauds y sont en rapport. — Renseignements du même Liou-hien-cheng.

M. Enfin nous donnons encore les renseignements obtenus au hameau de **Pei-tch'ang**, une petite annexe, chrétienté filiale de la précédente, dont elle

n'est distante que de 5 km. Le sol est le même, et il n'y a de différences de cultures que par suite de raisons passagères: fondation plus récente, habitants plus pauvres, mille légers détails qui montrent combien parfois les cultures varient dans d'étroites limites. — Renseignements obtenus sur place de la bouche de divers habitants. — Pour finir disons encore une fois combien le T'oumed est dans une position exceptionnelle en Mongolie espèce de transition vers la Chine plus chaude, et combien ce pays mériterait une étude spéciale, plus approfondie, après un séjour prolongé.

C. Les assolements dans la culture chinoise.

Les Chinois, agriculteurs très observateurs, connaissent depuis longtemps les principes d'un bon assolement (*hoan-ts'a*, changer les soles), mais ne savent pas si bien les appliquer. C'est que les plantes demandées et usitées sont trop peu nombreuses et sont presque toutes des céréales; tout particulièrement les espèces de grande culture sont toutes plantes salissantes.

C'est pourquoi ils ont d'autres habitudes que nous. Ils savent citer des ordres dans lesquels on sème le mieux différents produits; ils appellent cela: *t'iao-ts'a*, choisir le terrain (*ts'a-ze* est à proprement parler le champ tel qu'il sort de la précédente récolte, le champ d'éteules). En général, disent-ils, le mieux c'est de ne semer qu'une année chaque produit. Si on réitère la même moisson, ce qu'ils appellent *ts'oung-tsoung* (semier à nouveau) ou *ts'oung-ts'a* (sur un terrain identique), que ce soit par exception et encore d'après certaines règles. Ils ont pour chaque culture des règles qui déterminent son retour, ce qu'ils appellent le *tchang* de cette culture. Ils connaissent les moissons qui épuisent le terrain, froment, avoine, colza, et remarquent que si on continuait à les semer, elles ne croîtraient plus mais seraient envahies par les mauvaises herbes. Ils savent qu'il faut les faire suivre par d'autres espèces où l'on peut facilement arracher les mauvaises herbes, et qu'ils appellent *leng-ts'a-ze* (soles froides), parce qu'on les sème tôt et qu'on peut y pratiquer plusieurs sarclages. Ainsi ils disent que le sol où l'on a planté des pommes de terre (*san-ia-ts'a-ze*) est un excellent milieu pour céréales et pour toutes espèces de cultures. Malheureusement ils ne savent pas toujours planter assez de pommes de terre pour remplir une bonne sole. Ils citent aussi des légumineuses, le lin, etc.

On pourrait dire qu'à intercaler dans le cycle rotatif une autre culture sarclée ils obtiendraient encore des produits utiles, ou qu'à faire intervenir des plantes textiles (chanvre) ou oléagineuses (colza), les céréales donneraient davantage aux années suivantes. Ils le savent, mais c'est toujours la même objection: comment se défaire avec fruit de ces produits? On pourrait cependant l'essayer avec le colza ou le chanvre, qui sont cultivés, mais le premier seulement sur terres nouvellement défrichées et le second toujours en minime quantité, pour usage personnel.

Ils connaissent aussi le principe qu'une moisson peu dense (*hi-ts'a-ze*), semée lâchement (*tsoung-te-ts'ou*), doit s'intercaler pour permettre le nettoyage. Mais ils se contentent de dire que le froment satisfait à ces conditions de *leng-ts'a-ze* et de *hi-ts'a-ze*, en sorte qu'on pourrait même le semer à nouveau,

à condition d'un *ts'ou-ti* (sarclage) soigneux: sinon on perd tout l'avantage de ces qualités. De là aussi: un champ où l'on a semé le froment et bien fait le sarclage est compté comme une bonne sole (*hao-ts'a-ze*), et remplace souvent une culture reposante d'Europe. C'est surtout le cas, disent-ils, si l'on retourne bien la terre après la première mission de froment et que l'on enfume bien avant la suivante, que l'on pourrait ainsi pendant plusieurs années de suite semer cette même moisson! A Hing-hoa-tch'eng et à Cheu-dzou-ze j'ai dû appliquer plusieurs fois ce système qui rapporte bien tout en n'épuisant guère le sol.

Remarquons encore qu'au K'eu-li (en Chine proprement dite), où les terres sont beaucoup plus morcelées, on applique avec bien plus de soin les règles de l'assolement et de l'entretien des champs: on fera trois, quatre, même cinq sarclages pour le froment, le millet, le chanvre; on emploie plus de fumier, et surtout le fumier humain (*ta-fenn*, grand fumier).

Voici maintenant quelques exemples d'assolements. Nous prenons comme point de départ une terre nouvellement ouverte. Le *ts'ao-ti* (steppe) ou de la jachère de plus de deux ans (*eul-hoang-ti*), étant bien labourés, permettent de commencer avec du colza (*ts'ai-ze*) qui est une des moissons rapportant le plus et qui ne prendrait guère sur d'autres sols déjà épuisés. La jachère d'un ou de deux ans réouverte ne permettrait pas le *ts'ai-ze*, on y sème du sarrazin, plutôt que du froment (qui cependant réussirait aussi). Soit donc en exemple:

Assolement sexennal ou septennal:

1° <i>Ts'ai-ze</i> (froment)	4° <i>San-ia</i> (pommes de terre)	5° <i>Mia-ze</i> (froment)
2° <i>Kio-mia</i> (sarrazin)	ou <i>teou-ze</i> (fèves, pois,	6° <i>San-ia</i> ou <i>iou-mia</i>
3° <i>Iou-mia</i> (avoine)	etc.)	7° <i>San-ia</i>

Autre assolement compliqué:

<i>Ts'ai-ze</i>	
<i>Mia-ze</i>	<i>Teou-ze</i>
<i>Iou-mia</i>	<i>Kio-mia</i>
<i>Teou-ze</i>	<i>Mikousou</i> (millets)
<i>San-ia</i>	<i>Kio-mia</i>
<i>Mia-ze</i>	<i>Mikousou</i>

Assolement plus simple, en partant du sarrazin:

1° <i>Kio-mia</i>	2° <i>Mikousou</i>	3° <i>Hou-ma</i> (sésame)	4° <i>San-ia</i>
-------------------	--------------------	---------------------------	------------------

On voit qu'ils font souvent suivre deux *leng-ts'a-ze* (par ex.: *teou-ze*, *san-ia*; ou *hou-ma*, *san-ia*), ou un *leng-ts'a-ze* avec une autre culture encore facile à nettoyer (*teou-ze*, suivis de *kio-mia*).

Il y a des colons qui se soucient moins des assolements, et après une ou deux moissons de préparation, ne sème plus que de l'avoine, comme suit:

Assolement moins rigoureux:

1° <i>Ts'ai-ze</i>	2° <i>Kio-mia</i>	3° <i>Iou-mia</i> , pendant un temps indéfini
--------------------	-------------------	---

A Si-wan-ze on y intercalé assez souvent des pommes de terre, plus souvent que sur le plateau,

On a vu que le colza (*ts'ai-ze*) de la première année est la moisson qui rapporte le plus, puisqu'elle profite des meilleures terres et se vend toujours très bien. En bien des cas on en sème donc aussi sur des jachères anciennes (*eul-hoang-ti*); mais avec cette différence que sur la steppe ouverte on sème le *ta-jeu-k'i* (colza ordinaire avec sa longue période de maturation), tandis que sur jachère il vaut mieux prendre le *siao-jeu-k'i* (à période plus courte) dit aussi *siao-ts'ai-ze* (petit colza). Cependant bien souvent, sur la jachère, il vaut mieux s'en abstenir complètement. Ainsi à Ho-t'ou-wa il y avait des jachères de quatre à huit ans, presque la steppe, et néanmoins le *siao-ts'ai-ze* n'y réussira guère: on l'a essayé sans succès. Le mieux sera alors du froment, du sarrasin ou du millet. Pour le colza, même hâtif, on disait que les épis se mouraient par la sécheresse ou la chaleur, avant d'avoir pu mûrir et après une semaine de floraison. Mais on ajoutait qu'aux servants exposés au Sud, comme au Si-ta-san, il y aurait plus de chance. Voici donc un exemple qui me fut proposé pour un cycle sans colza.

Assolement sur jachère:

Mia-ze (froment)

Kou-ze

Mi-ze

} deux espèces de millet

Je crois pouvoir remarquer que d'une façon générale les Chinois en sont aux mêmes errements que ceux qui étaient suivis en Europe il y a quelques années, je veux dire aux rotations trop compliquées. En Europe, surtout depuis Mathieu de Dombasle on a introduit de plus en plus les assolements biennaux, alternant les céréales, qui nourrissent surtout l'homme, avec les plantes sarclées, qui profitent surtout au bétail, et ainsi indirectement à l'homme. Nous avons déjà dit comment il serait difficile d'introduire cette méthode en Chine, et cela pour plusieurs raisons: trop peu d'animaux, trop peu de débouchés, et trop peu d'engrais chimiques. Ainsi le progrès de l'agriculture tient encore une fois intimement au progrès de toute la civilisation. Il faudrait en effet: des industries produisant les déchets utilisables, des débouchés permettant d'espérer plus de gain de ces innovations, des transports plus faciles, tant pour amener les engrais que pour exporter les produits du sol. Enfin, tant que l'agriculteur ne pourra pas épargner, il ne saura trouver les ressources nécessaires aux méthodes nouvelles. — Qu'il nous soit cependant permis de faire remarquer qu'on peut améliorer le sol sans apporter des produits du dehors, par un choix judicieux des cultures, par une production plus abondante et un emploi plus judicieux et plus suivi de l'engrais de ferme, etc. Il y aurait là un champ assez vaste pour tenter lentement quelques améliorations.

Pour finir disons encore un mot des règles particulières que les Chinois énoncent pour chaque espèce de culture: très souvent on ne s'en explique pas la raison. Ainsi ils disent qu'il faut faire le *toei-ts'a* (accorder les soles) en évitant que le retour d'une espèce déterminée ne tombe pas à une année qui ne convient pas: par exemple, si les soins ne sont pas suffisants, il faut toujours laisser trois années d'intervalle avant que de recommencer le froment;

soit 1, 5, 9, 13, etc. L'avoine peut se semer en *ts'o-ts'a*, c'est-à-dire en alternant une année seulement avec une autre espèce, soit 1, 3, 5, 7, etc. Mais surtout pour les légumineuses (fèves, pois, haricots) ils notent: ne resemmez pas la quatrième année ou la sixième, ce serait absolument mauvais! Ils font donc le *tchang* suivant: 1, 5, 7, etc. Pour le sarrasin évitez aussi la sixième année, prenez plutôt 1, 4, 7, etc. (5 et 6 peuvent être occupés par de l'avoine ou autre chose indifféremment).

D. Rendement habituel des Terres.

Ici, comme plus loin bien souvent encore, nous aurons à employer différentes mesures chinoises pour exprimer les volumes des produits en usage; il faut en donner la signification.

Mesures de capacité.

Les mesures chinoises de capacité ne s'emploient que pour les grains; les substances liquides ne se mesurent qu'en poids.

Donnons d'abord les valeurs « officielles » des mesures de capacité, telles qu'elles étaient en usage à l'époque de notre séjour en Mongolie, car depuis lors on a songé plusieurs fois à les modifier.

a) En Chine proprement dite.

Le *tan* comprend dix *teou* (boisseaux), ou 103 litres,

Le *teou*, mesure étalon, est de 10·3 litres (environ 1 décalitre),

Le *chenn* est la dixième partie du *teou* (environ 1 litre).

Le *ka*, la dixième partie du *chenn*.

b) En Mongolie.

Les mesures y sont à peu près du double de celles de Chine; c'est ce qu'on appelle le grand *teou*, et dans toutes les études qui suivent nous prenons toujours ce grand *teou* pour mesure, et toutes nos valeurs sont donc toujours du double des valeurs officielles chinoises. C'est l'usage général en Mongolie. Mais en outre bien souvent les *teou* y diffèrent par endroits, et même cela est parfois variable selon l'espèce de grains. On exprime parfois les comparaisons en disant qu'il contient « autant de *t'oung* », ce dernier terme désignant environ un litre; par exemple on dira qu'un (grand) *teou* à Kalgan est plus petit qu'à Ho-ma-hou, le premier étant de 18 *t'oung*, contre 22 du second.

Citons encore les principales différences pour les pays qui nous occuperont. Ainsi à Kalgan, ville « intra-muros », le *teou* employé au marché des grains est donc le petit *teou*, qui n'est que la moitié des *teou* usités sur le plateau mongol. Ces derniers dépassent souvent 20 litres. Si-wan-ze, dans les vallées d'abord du plateau, possède un autre *teou* que Ho-t'ou-wa, plaine des hauteurs. Ainsi un *teou* de Ho-t'ou-wa égale 1·1 de Si-wan-ze, c'est-à-dire que 10 *chenn* du premier endroit fond 11 *chenn* au second. — Un peu partout on emploie parfois, en le stipulant, un *kia-seng-teou* (un *teou* augmenté, de *kia*, ajouter), c'est-à-dire qu'on augmente d'un certain nombre de *chenn* le *teou* d'ailleurs; par exemple tel *teou* sera 1·3 *kia-seng-teou*. — Les mandarins et leurs subalternes ont encore une mesure à part, plus grande du huitième que l'ordinaire; c'est le *hiang-p'ing-teou*. Cette majoration s'applique tant au grand *teou* qu'au petit.

Il y a plusieurs correspondances de volume aux poids ou à d'autres mesures qui sont pratiques à connaître:

Un <i>tan</i> s'estime généralement à 400 livres.	Un sac de sarrazin, millet, etc., à 3 <i>teou</i>
» » d'avoine, après avoir été moulu,	» » environ.
donne 200 livres de farine.	» » sac de pommes de terre comprend 80 à
» sac d'avoine correspond à 2-7 <i>teou</i> .	90 livres.

Recapitulons maintenant les notions essentielles sur la valeur des cultures en rapprochant dans un résumé quelques renseignements comparatifs sur la valeur et l'utilité des principales espèces cultivées au plateau. Nous y comptons:

I° Le froment.

IV° Les pommes de terre.

II° L'avoine.

V° Le lin avec le chanvre.

III° Le millet.

Pour chacune de ces espèces nous donnons la réponse au formulaire suivant:

1° Quel est le maximum de rendement, par *mou*?

2° Combien de semences faut-il, par *mou*?

3° Quelle est la culture précédente qu'on lui préfère dans le cycle des rotations (*ts'a-ze*)?

4° Quelle est la culture qu'on aime à y faire suivre?

I° Froment.

1° A Ho-t'ou-wa, produit 4 *teou*, tout au plus, parce qu'on sème en rangées (*long-ze*). A Cheu-dzou-ze, on disait 4 à 5 *teou*, mais on y sème à la volée. — Si on admet un rendement moyen de 5 *teou* (grands *teou* de Mongolie), ou 50 *tan* par *ts'ing* (petits *ts'ing* de 7 hectare, ordinairement considérés en parlant de champs cultivés), cela fait environ 10.000 litres; soit environ 14 hectolitres par hectare. La récolte moyenne du blé, en nos pays occidentaux est de 12 à 20 hectolitres par hectare; dans les bons terrains elle est en moyenne de 25 à 30 hectolitres et dans les circonstances les plus favorables elle peut atteindre 40 hectolitres.

2° Il faut 3 à 4 *chenn*. On perd toujours un peu du volume en nettoyant au crible (*sai-t'ou*). On emploie donc 6 à 8 litres par *mou*, 6 à 8 hectolitres par *ts'ing*, environ 1 litre par hectare. En Europe on emploie 2 hectolitres et demi; en sorte que le rendement chinois, décuple des semences employées, serait proportionnellement plus avantageux que celui d'Europe.

3° Le mieux semé sur champ de pommes de terre, de pois, de millet ou sur de la terre en jachère pendant une année (*hoang-ti*), retournée l'année précédente (ce qui s'appelle *ia-ts'ing-ti*, labourer la terre verte).

4° On peut encore recommencer avec du froment, ou prendre de l'avoine ou toute autre chose; semé en lignes, le froment n'épuise pas. Mais il est conseillé de retourner la terre avant l'hiver; d'autres se contentent de labourer au printemps. Il est bon aussi d'enfumer le sol.

II° Avoine.

1° A Ho-t'ou-wa on disait 3 à 4 *teou*; rapport donc, à Ho-t'ou-wa, un peu moins, au total, que le froment. A Cheu-dzou-ze, au contraire, l'avoine rapportait autant que le froment. En Europe elle rapporte même un peu plus (20 hectolitres par hectare).

2° On emploie 3 *chenn* de semences en moyenne, soit un peu moins que pour le froment. En Europe, encore une fois, il faut un peu plus. Dans les deux pays cependant le rendement est du décuple des semences employées.

3° Pommes de terre, fèves ou pois, millet.

4° On peut semer encore une fois de l'avoine; mais après un ou deux ans il vaut mieux mettre des pommes de terre, comme culture nettoiyante et reposante, *leng-ts'a-ze* disent-ils (assolement froid).

III° Millet.

1° A Ho-t'ou-wa rend 4 à 5 *teou*; il n'y vient pas trop bien. Par contre à Cheu-dzou-ze on donne des chiffres beaucoup plus élevés, soit: pour le *mi-ze* 7 à 8 *teou*; *kou-ze*, jusqu'à un *tan*; *sou-ze*, 7 à 8 *teou*.

2° Pour le *mi-ze* il faut 5 *ka* (un demi *chenn*); pour le *kou-ze*, 4 à 5 *ka*; pour le *sou-ze*, 6 à 7 *ka*. — On voit qu'il faut notablement moins de semences que pour les grandes céréales, presque la dixième partie.

3° Peut suivre n'importe quelle culture, mais naturellement après les pommes de terre vient le mieux; peut se mettre sur terres défrichées, après *ia-ts'ing-ti*. En tout cas il est bon de mettre un peu de fumure.

C'est un bon *ts'a-ze*, bon champ pour cultures subséquentes, par exemple pour le froment ou l'avoine.

IV° Pommes de terre.

1° Un *mou*, en bonne année, donne 10 sacs (un sac est environ de 90 livres chinoises). En comptant le sac à 3 *teou*, cela ferait 300 *tan* (300 hectolitres) par *ts'ing* ou environ 50 hectolitres par hectare. Nous sommes loin des 260 hectolitres qu'on obtient ainsi en Europe. Ceci provient peut-être du fait que les Chinois coupent les tubercules en autant de fragments qu'ils ont d'yeux et se contentent ainsi d'une petite masse de matière nutritive pour chaque plant.

2° Un sac sert à planter un *mou*.

3° Les pommes de terre peuvent suivre n'importe quelle autre culture et s'emploient surtout pour les terres fatiguées, par exemple: après le froment ou l'avoine en mettra des pommes de terre suivies de sarrasin.

4° Mais on peut les faire suivre de toute espèce de culture. — On le voit ici: les principes en usage dans les bons assolements sont assez bien rendus.

V° Lin et chanvre.

Ces deux espèces se trouvent souvent mêlées. Séparons cependant les données en relatant ce qu'ils donnent, pour chacun des deux produits.

1° Un bon champ de lin rapportera 50 livres d'huile par *mou*, tandis que s'il est mauvais on n'aura que 30 livres. — Le chanvre rapporte plus de 100 tiges (*kan-ze*) par *mou*.

2° Pour le lin il faut 1·2 *chenn* par *mou*; pour le chanvre, plus de 2 *chenn*.

3° On le sème ordinairement sur de bonnes terres ou après culture du pavot, ou sur un champ qui eut déjà du chanvre, ou sur terres défrichées (*hoang-ti*).

4° Ce sont de bons *ts'a-ze*: on peut faire suivre; pommes de terre carottes, légumes, etc.

XIII^e Travaux agricoles.

Nous avons été à même, dans les deux postes de Cheu-dzou-ze-leang et de Ho-t'ou-wa, de suivre d'assez près les différents travaux agricoles dont nous allons parler.

Ces deux exploitations sont situées dans un pays qui fut encore, il y a quelques années, presque tout *ts'ao-ti*, la terre des herbes, la steppe du haut plateau mongol, et les renseignements qu'on y a recueilli ne sauraient certes pas s'appliquer, tels quels, à d'autres contrées. Le pays des montagnes du Sud de nos missions se trouve déjà dans de tout autres conditions, et les pays à climat bien plus chaud qui commencent au Sud de la Grande Muraille en diffèrent encore plus, autant que le midi de la France diffère de notre Belgique, de l'Allemagne ou même de la Russie.

Bien plus, pour comprendre combien ces généralisations seraient dangereuses en ces matières, comme en toutes autres qui concernent le vaste territoire chinois, il suffira souvent de comparer la vie agricole des deux endroits précités, et qui sont pour ainsi dire situés dans la même plaine, distants à peine de 200 *li*. En outre les observations recueillies à Ho-t'ou-wa ont encore l'intérêt tout particulier de permettre la comparaison des cultures en terres anciennes, épuisées, négligées, et des cultures en terres nouvelles, récemment ouvertes, en train encore de s'ouvrir: la résidence principale de Ho-t'ou-wa se trouve en effet à P'ing-to-nobo, village relativement vieux, datant de près d'un demi-siècle et dont les chrétiens ont peu à peu délaissé les terres pour rayonner tout autour sur les terres que le gouvernement continue à livrer à l'exploitation. La mission elle-même s'est acquis un lot de ces terres nouvelles dans la vallée de Si-ta-san, à 60 *li* plus au Nord. Dans ces pays de Ho-t'ou-wa nous aurons ainsi souvent à distinguer nos anciennes cultures et notre exploitation nouvelle.

Un fait analogue, d'épuisement du sol et d'essaimage de ses habitants, se constate dans la plaine de Hing-hoa-tch'eng. Là c'est l'ancienne chrétienté de Ho-ma-hou qui commence à être abandonnée pour des établissements plus neufs dans les environs, comme à Cheu-dzou-ze-leang, à Cha-la-hotoung, etc. Mais nous y avons moins de données comparatives.

Nos principales observations ont donc été prises à Cheu-dzou-ze, à Ho-t'ou-wa (P'ing-ti-nobo et Si-ta-san). Pour compléter ces études par quelques points de repère, je tâcherai d'y ajouter souvent plusieurs observations prises en d'autres endroits de la mission et que j'ai pu recueillir au cours de divers voyages.

1^{re} Divisions de l'Année agricole.

On peut ranger les opérations agricoles de l'année en quatre périodes, qui s'accordent assez bien avec les trimestres européens, tout en empiétant un peu les uns sur les autres.

Premier trimestre: printemps. C'est l'époque des semailles. Les Chinois commencent à semer les premières graines au Ts'ing-ming, et c'est vraiment l'époque où l'on se met en mouvement. Cependant théoriquement le printemps chinois ne commence qu'au 5 février.

Second trimestre. Les semailles finies, ce qui prend à peu près trois mois, on a le trimestre des petites besognes : nettoyer les champs, crépir les bâtiments, couper le foin, etc. On arrive ainsi au

Troisième trimestre, c'est-à-dire aux récoltes de l'automne. De fait, c'est au *ts'iou-fenn* qu'ils peuvent généralement se mettre à la moisson. Cela se fait alors au plus vite et ensuite il faut tout le reste du trimestre pour battre les grains.

Quatrième trimestre, que nous appellerons l'hiver, et qui commence au 7 novembre. Mais dans les mois qui précèdent le solstice, les Chinois continuent véritablement comme en automne à trainer avec leurs besognes consécutives à la moisson. L'hiver, c'est plutôt la période de la vente des grains, du règlement des comptes, et du repos.

Dans les travaux des champs, impossible de compter selon les «lunes» (mois) chinoises, puisque l'année lunaire peut varier de près d'un mois. En effet, leur année comprend 12 mois lunaires; quand le retard sur l'année solaire est tel que dans la première lune le soleil ne passe plus dans le signe zodiaque des Poissons (vers le 19 février) ils ajoutent un troisième mois (mois intercalaire) et le premier mois reste celui pendant lequel le soleil entre dans le signe des Poissons (Hai-koung). Mais tout cela troublerait les calculs des agriculteurs. Puis donc que leurs mois ne leur servent à rien pour fixer les travaux des champs, les Chinois ont aussi une année solaire, divisée en termes (*tsie-ling*) de 15 jours : il y en a 24, qui ont tous leur importance pour l'agriculture et que nous avons déjà du donner, en commençant l'étude des cultures chinoises.

Les *tsie-ling* ont pris leurs dénominations des données astronomiques ou des phénomènes météorologiques de l'année; mais ces derniers se rapportent au K'eu-li., à l'intérieur de la Chine, aux environs de Péking. Ils n'ont donc aucune signification pour la Mongolie, mais y sont employés tout de même. Ainsi il est curieux d'entendre nos Chinois parler du lu-choei (eau de pluie), à une époque où il gèle encore à pierre fendre. A l'automne on met le Pei-lou à la fin de septembre, quand en réalité les «Gelées blanches» n'arrivent que trop souvent à la fin du mois d'août. Ainsi encore, ce n'est certes pas au Li-tch'oun (commencement du printemps) qu'on peut commencer les travaux champêtres sur un sol dur comme roche, tout comme ce n'est pas au King-tchee (veille des insectes) que la nature s'éveille en Mongolie, mais c'est généralement au Ts'ing-ming qu'on peut ouvrir les premiers sillons. Cependant dès que la nature s'éveille, aux premiers beaux jours du printemps, aux premiers dégels, les Chinois se mettent en mouvement et commencent les premiers travaux des champs; le mieux c'est de faire tout le plus tôt possible, pour que les récoltes aient tout le temps voulu de mûrir, et surtout pour qu'elles soient quasiment mûres avant les premières gelées qui si souvent arrêtent toute maturation ultérieure.

II° Les Terres.

Avant de dire quelques mots au sujet du labourage, donnons un aperçu des principales terres que les agriculteurs distinguent dans le pays que nous habitons. Cela nous fera connaître les qualités du sol et les dénominations employées. Leurs distinctions sont basées seulement sur l'aspect extérieur ou

la partie composante qui donne un aspect particulier. Ils appellent cela: considérer le «pouls de la terre» (*t'ou-mia*).

1° Les terrains de loess s'appellent *hoang-t'ou-pan-ze-ti* (*hoang-t'ou*, terre jaune, loess). Nous avons déjà dit qu'ils dominent aux flancs des montagnes, dans les vallées du Sud, comme à Si-wan-ze, etc.

2° La *k'i-kan-ze-t'ou-ti* est la terre plus ou moins rouge, surtout rouge-jaunâtre, due principalement à des apports de détritiques de roches volcaniques, le plus souvent de rhyolite: ainsi elle existe par endroits dans la vallée de Si-wan-ze et en d'autres vallées d'érosion où cette roche émerge souvent.

3° Les terres noires riches en humus sont les *ho-t'ou-ti* (*ho-t'ou*, terre noire) qui se rencontrent sur les hauteurs. Cette couche varie beaucoup en épaisseur; elle peut être profonde de plusieurs pieds ou se réduire à une mince pellicule (*ho-t'ou-p'ieull*). La plaine de Ho-t'ou-wa (*wa*, dépression) tire son nom d'une couche très épaisse de ce *tchernoziom*; par endroits elle est de 0.5 à 1 m; souvent ces terres sont plus ou moins acides, par suite de la part que les terres marécageuses ont pris à leur formation. A Cheu-dzou-ze-leang, sur les sables du Gobi, on n'a qu'une pellicule d'un ou de 2 dm.

4° La *sa-tz'reull-ti* est un sol formé des sables siliceux de la steppe, un des moins bons.

5° *Kien-kan-ti* est le nom donné au sol des plaines (*t'an*) salpêtrées (*Kien*) du Nord; il est presque inutilisable, à moins d'être drainé.

6° *Ien-ti* désigne les terres imprégnées de sel, comme on en trouve en certains endroits de la Mongolie du Nord; mais en ces endroits les Chinois n'ont pas encore pris pied: il n'y a donc pas là de cultures et il ne saurait guère y en avoir.

7° *Kiao-t'ou-ti*, terres argileuses. Les fortes terres sont rares en Mongolie; il y a plus souvent des sols légèrement argileux. L'argile s'appelle *kiao-gni*.

Les Chinois indiquent quelques plantes dont la présence, sur les prairies ou les terres en friche, laisse soupçonner leur qualité bonne ou mauvaise: ainsi, disent-ils, les *t'ie-kiu-ts'ai* ou *k'outs'ai*, des chicoracées, les *ka-keul-ts'ao* et les *iang-eul-t'ouo-ts'ao* indiquent des mauvais terrains. Les *ngai-hao* (absinthes) et le *kien-ts'ao* viennent plutôt sur de bonnes terres. Mais plus souvent ils jugent d'après l'aspect physique du sol et ils n'omettent pas de considérer la nature des montagnes environnantes.

Mais pour l'établissement d'une ferme un grand point est encore la question de savoir si on trouvera facilement de l'eau potable: à certains endroits il faut creuser des puits qui ont jusqu'à 30 et 50 m de profondeur. Pour reconnaître les bons endroits, les paysans s'adressent souvent à des géomanciens. En général ils ont peu de notions sérieuses pour les guider dans ce choix; la géologie leur est totalement inconnue.

III° Le Labourage.

Nous avons décrit les charrues chinoises; voyons maintenant les travaux où l'on les emploie.

Les Chinois distinguent soigneusement les deux principaux travaux: le défrichement (*k'ai-ti*, ouvrir les terres) et les labours en friche (*k'ing-ti*, labourer les terres).

A. La question des défrichements a toujours une grande importance dans les colonies neuves où nous vivons, et tous les grands fermiers ont toujours à s'y appliquer: car de posséder des terres, si on ne sait les faire valoir, c'est une gêne plutôt qu'un profit. On les «ouvre» donc au plus vite, et bien souvent, quand on les a assez longtemps exploitées, on les passe à d'autres, avec un beau bénéfice, pour recommencer plus loin une nouvelle exploitation. C'est ainsi qu'ils sont toujours à l'affût de ces nouvelles concessions qui sont d'un excellent rapport, en même temps que matière à grandes spéculations, mais qui demandent aussi que l'entrepreneur ait *ta li-leang* (grande force) c'est-à-dire ressources et capacité.

Il y a différentes manières de s'appliquer à ce défrichement.

a) Défrichement par entreprise.

On peut ainsi trouver des hommes sur place, ou des spécialistes venus d'ailleurs. Ici, à Ho-t'ou-wa, des gens venus de Tch'eu-tch'eng l'ont encore entrepris. Voici quelques exemples des conditions: 1° Pour la steppe, *ts'ao-ti* (appelée sous ce rapport agricole: *lao-hoang-houng*, ou *seng-ti*), il faut donner 400 sapèques de Tch'eu-tch'eng (132 de Kalgan) par *mou*, environ 25 centimes, soit 35 francs par hectare. Ils feront 4 *mou* par jour, en moyenne, et c'est eux qui fourniront le *ts'ao-leao* (foin et picotin) et les *kia-kiu* (instruments), tandis que l'employeur leur fournit le manger. 2° Pour les terres autrefois cultivées, *eul-hoang-ti*, depuis des années retournées à la friche, c'est 350 sapèques par *mou*, et ils feront encore 3 à 4 *mou* par jour; les chrétiens, en défalquant les mauvais temps et les jours fériés, disent 3-5 *mou*. Ce labeur fatigue moins les bêtes, mais plus les hommes, que le précédent. 3° Pour les friches récentes, *hoang-ti*, de deux ans ou moins, on dit *ya-k'ing-ti* comme pour le labour ordinaire, annuel. C'est un travail plus facile, pour lequel on ne donnera que 200 sapèques par *mou*. 4° Mentionnons spécialement les terres lourdes, comme au Si-ta-san: là on fait seulement 2 ou 3 *mou* par jour. Aussi je ne sais pas si pour 500 sapèques (toujours de Tch'eu-tcheng) on trouverait entrepreneur.

On peut aussi louer des vaches chez les Mongols. Notre résidence de Ho-t'ou-wa en a louées et prêtées à des chrétiens; mais les bêtes, mal soignées, devenaient si maigres que les Mongols ne s'y décidaient plus.

b) Défricher soi-même.

Le mieux c'est d'avoir ses vaches et ses bœufs à soi; de louer des hommes en conséquence, et quand on ne sème pas soi-même (qu'on affermit ses terres, en dîmes), on aura tout le temps disponible pour les atteler à cette besogne. Un homme fera facilement un *ts'ing* par mois: on est loin des 40 ligatelles qu'il faudrait par entreprise! — C'est dans cette intention qu'à Cheu-dzou-ze-leang je mettais quelques centaines de francs à acheter des bêtes, bœufs et vaches: comme tout fermier bien entendu, j'achetai, à toutes les occasions, tous les animaux, grands et petits, et j'eus bientôt un troupeau de 20 à 30 têtes. On pouvait dès lors, avec les plus solides, commencer un travail sérieux, et à certains moments trois ou quatre charrues travaillaient simultanément. Cela ne se fait pas sans peine: il faut tout surveiller, les bêtes à employer, à changer, à nourrir; les charrues où toujours il y a quelque réparation; les

hommes qui toujours tendent au minimum d'effort. C'est ainsi qu'en juillet 1909 je fis encore ouvrir quelques terres au Si-ta-san: je surpris mes hommes qui n'avaient pas fait plus que 1.5 mou par *kiu* (couple d'animaux) et par jour. . . Il est vrai qu'en ces terres lourdes le travail est plus difficile; mais j'avais choisi un endroit facile, un versant de montagne, sans pierres. Dans la vallée, le sol est encore plus lourd, tandis que plus haut il est trop pierreux.

En parlant du prix du sol, nous avons encore cité d'autres accords entre le propriétaire terrien et le petit cultivateur que veut trouver un lot de terre: ce dernier se charge du défrichement et on fixe en conséquence le prix de la dîme à percevoir.

Enfin ajoutons encore le bon procédé dit *pan-k'ai*, suivi de *pan-tsoung*. Labourer (*k'ai*) et semer (*tsoung*) à la place du métayer, qui obtient la moitié (*pan*) de la récolte et laisse l'autre moitié au propriétaire dont il employa les bêtes et les semences.

L'exécution du travail.

Quels sont les labours à faire pour «ouvrir la terre», c'est-à-dire pour défricher? Généralement on fait d'abord un hersage, *na-pa-i-la*, c'est-à-dire qu'on y fait passer le *pa-tz'eu-ze* (herse), pour arracher et diviser les racines des herbes, si celles-ci sont enchevêtrées à ne pas laisser passer la charrue: c'est donc surtout pour une terre récemment encore cultivée, une friche d'un ou de deux ans, tandis que c'est inutile pour une vieille friche (*eul-hoang-ti*) ou pour la vraie steppe, où les herbes sont plus diffuses, à racines plus petites que chez les céréales. A ce travail on peut faire une trentaine de mou par jour. — On fait ensuite un premier labourage, à la charrue, dans le courant de l'année, quand on veut, à condition de s'arrêter dès que le foin porte des graines. — Il y a encore du reste en cette année d'autres préparations à faire subir au sol, pour qu'il soit dans les meilleures conditions possibles. C'est vers cette époque, en effet, dès qu'on arrive à l'automne (*li-la-ts'iou-t'ien* comme ils disent, c'est-à-dire vers le *li-ts'iou*), qu'on fait encore un hersage (*pa-ti*), au moyen de la herse (*pa*). — Puis encore un labour, dit *fan-ti* (retourner la terre), pour que l'an prochain on puisse semer du froment; si on veut semer du colza, on dit qu'il ne faut pas ce second labour, quoiqu'il y en ait encore qui le fassent. Les jeunes pousses des herbes ont alors 1 dm de hauteur. On laboure cette fois-ci en croix sur les premiers sillons. Ce *fan-ti* se fait ordinairement après le *Ta-chou* (grandes chaleurs); si on attendait trop longtemps, le sol serait redevenu trop dur et les herbes auraient de la peine à faire le *ngeou* (se corrompre). On emploie à cette besogne le *fan-ti-li-eul*, le versoir plus grand (environ 2 dm de diamètre) que celui de la charrue à défricher (*k'ai-ti-li-eul*). — Enfin, par exception, il y en a qui font encore un troisième labour, qui s'appelle *sa-ti* (éparpiller la terre).

Quant au temps propice, on peut résumer ainsi ce qu'ils disent: commencer si tôt que possible, dès que la terre est détrempée par la pluie ou le dégel, dès qu'il y a un pouce de terre maniable; deux pouces valent mieux. On dit pour ces premiers labours: *ts'oung-san-ti* ou *ts'oung-ts'an-ti*. Généralement ce sera au quatrième mois; c'est le moment où les bêtes reprennent leur *piao* (leur bonne performance) et où l'on peut les paître entre les tra-

vauX: leur journée sera donc partagée en une demi-journée de travail et une demi-journée de pâturage. Les hommes ont également suffi à leur tâche quand ils ont fait 3 ou 4 *mou* par jour. — En été on travaille matin et soir, pour laisser reposer hommes et bêtes au plus chaud de la journée.

On dit aussi d'une façon générale qu'on fait avec une paire de vaches 1 *ts'ing* par mois, ou 3 *ts'ing* par an. Car on s'arrête avec le temps de la fenaison. Alors on fait le *pa* (hersage), et le *fan* (retournage): ces opérations vont plus vite, à raison de 5 ou 6 *mou* par jour, avec 1 *kiu* (couple de bêtes)

Si on aurait négligé la bonne saison pour le *k'ai-ti* (défrichage) on pourrait encore, à la dernière minute, *k'ai i lei* (ouvrir l'espace d'une charrue), par exemple après toutes les semailles, au sixième ou au septième mois.

Enfin il y a des gens pressés, et n'ayant pas eu l'occasion de labourer l'année d'avance, qui ouvrent quelques terres au printemps, pour y semer encore une moisson tardive.

B. Labourage des friches récentes, des *sou-ti* (terres où l'on a moissonné).

Nous avons déjà dit que c'est toujours le mieux de labourer l'année d'avant: cela est vrai en Asie comme en Europe. Ce labourage des terres où l'on vient de moissonner s'appelle également *fan-ti*, comme le second labour, automnal, des steppes; on dit aussi *ya-ts'ing-ti*. On le commence très souvent dès que la récolte est coupée, entre les bottes; on peut continuer jusqu'à mi-septembre. Si on fait un second labour, il s'appelle alors *sa-ti* (éparpiller la terre) ou *tao-ti* (retourner la terre). En certaines régions du Nord le climat est si froid que le temps disponible pour labourer en est plus restreint: ainsi, à Ho-t'ou-wa, on tâche d'avoir fini les semailles avant le *mang-tsong*, pour bien faire les travaux consécutifs sur les champs.

Les Chinois, avec leurs moyens insuffisants, charrues primitives, animaux peu robustes, ne labourent presque jamais assez profondément: ils n'atteignent guère qu'un décimètre. Plus bas, disent-ils, cela amènerait à la surface les terres froides du fond! *Sei-pou-t'eu* (la chaleur ne pénétrerait pas!). Probablement qu'ils entendent par là qu'en ayant enfoui la couche supérieure, chauffée depuis des années, ce serait à refaire pour la nouvelle couche amenée à la surface. Aussi, en insistant, ils concèdent qu'à labourer un peu plus profondément chaque année, ce pourrait peut-être réussir, qu'après deux ou trois ans le tout serait chauffé!

Les règles de la profondeur des labours sont énoncées comme suit: pour *k'ing-ti* (première fois) 1·5 pouce suffit; pour *fan-ti* (seconde fois), de même, ou un peu plus. — D'autres disent: pour les *hoang-ti* (friche récente), 2 pouces; pour les *kiou-ti* (terres plus vieilles), parfois le double. Cependant ils ajoutent: un peu plus profondément, *ie-hing* (cela irait encore). Tout ceci s'entend du haut plateau mongol, pays froid et sablonneux. En bas, surtout à Kao-kia-ing-ze, au climat plus chaud, alluvion et loess, on laboure jusque 4 et 5 pouces, surtout pour les pommes de terre.

Disons encore quelques mots des conditions spéciales de ces travaux dans les différentes résidences où nous avons passé. A Cheu-dzou-ze, on

n'ouvrait guère de nouvelles terres, et même les anciennes terres étaient fort mal cultivées: c'étaient là tous de pauvres chrétiens, souvent des nouveaux venus, sans ressources, sans bêtes. Aussi les moissons y étaient-elles généralement des plus pauvres aussi; et ce fut pour y remédier que j'avais commencé la formation d'un cheptel et le labourage sous la direction de «l'église» (comme ils appellent la mission). — A Ho-t'ou-wa, un bon ouvrier *k'ai-ti-de* (pour ouvrir les terres) doit bien avoir deux ligatures et demi (de Kalgan) par mois. Déjà en 1909 on citait le cas de la famille Nan, qui donnait jusque 9 ou 10 ligatelles (trois de Kalgan), et plus.

Naturellement les friches récentes sont plus faciles à labourer. Ainsi à P'ing-ti-nobo, bien des terres peuvent se labourer avec deux vaches de 4 ans. Par contre, au Si-ta-san, les terres sont si fortes (bonne terre noire) et les herbes si drues, qu'il faut de bons bœufs de 6 ou 7 ans pour le défrichement, et souvent on ne fait que 2 ou 3 *mou* par jour.

IV• Les engrais.

Nous avons déjà dit qu'on commence par amener du fumier sur les terres, afin de l'enterrer au premier labour. Disons aussi quelques mots de cette question des engrais.

Manque d'engrais en Mongolie.

Les Chinois ne mettent pas de litière dans les étables; mais ils en retirent la terre imprégnée de déjections, pour la renouveler de temps à autre. Cette terre est aussi employée comme engrais; c'est même celui-là qu'on emploie surtout en Mongolie. Mais on comprend de suite l'imperfection de cette méthode. Le défaut d'engrais y est cause de bien de déboires en agriculture, et il provient de la nécessité où ils sont de brûler de la paille. J'ai recommandé d'essayer au moins de mettre de la tourbe dans les étables, quand c'est possible. Encore une fois: les conditions géographiques, absence de combustible et de moyens de transport, régissent toute la vie agricole et c'est par l'introduction d'autres combustibles qu'on améliorera aussi la production du sol.

En Chine, au contraire, le fumier est employé d'une manière plus intense et fort bien entendue. Chaque voyageur y connaît ces petites maisonnettes, petite toiture et murs tout en pisé, ou bien rien qu'un discret enclos de quatre murs, bâtis à hauteur d'homme. De petites affiches invitent le passant à y venir payer le tribut à la nature: où la reclame va se mettre! A l'intérieur on ne trouvera qu'un puits carré sur lequel deux planches ou deux pierres laissent une fente destinée à recevoir le précieux engrais. Sur ces matières fécales on jette de temps à autre de la terre, et près des demeures on y ajoute aussi les cendres du foyer et tous les déchets. Cet ensemble forme donc un compost actif, dont l'aspect n'est pas si nauséabond que l'engrais humain seul. Apporté sur les champs, un mois avant de l'enterrer, on l'y laisse encore subir une fermentation. En bien des endroits surpeuplés, la matière moulue et façonnée en briquettes, fait l'objet d'un commerce véritable. Ou bien elle est vendue en sacs, comme notre guano. Au Kansou le prix moyen est de 40 sapèques le sac. C'est un engrais azoté très riche, que le campagnard devra mêler encore de produits moins forts.

Engrais potassiques.

Un engrais riche en potasse est connu des Chinois, et employé également en Mongolie. Ce sont les produits des grandes dalles en pisé (*k'ang-pan-ze*) qui ont servi à construire les tuyaux du *k'ang* (de l'hypocauste chinois). Cette structure s'effondre assez vite et à chaque fois qu'on en renouvelle une partie ou le tout, ces briques argileuses, couvertes de suie, et à moitié cuites, sont recueillies et moulues. On leur laisse subir une fermentation de quelques semaines et ensuite on les incorpore encore à d'autres engrais.

Application du fumier.

La manière de mettre le fumier en terre varie. A l'Ouest (à Hing-hoatch'eng et plus à l'Ouest), on porte sur champs de petits monceaux du mélange de terre et de fumier, à raison de deux tas, soit un char, par mou. Au moment de semer on y mêle encore les semences et on lance le tout à la fois. — A l'Est (Ho-t'ou-wa et plus à l'Est), on met le fumier en grands tas, où vont puiser ceux qui sont chargés de le distribuer sur terre, c'est-à-dire qu'on y emploie deux hommes en plus. En sorte que là les semailles prennent cinq ouvriers, repartis comme suit:

Un *fou-li-te* (qui soutient la charrue);
 • *sa-tzeu-tze-te* (qui sème les semences);
 • *chang-fenn-te* (qui met le fumier);
 • second *chang-fenn-te*

Un *ta-koung-ze-te* (souvent un enfant), qui guide une vache à trainer un petit rouleau, gros comme une tête d'adulte, pour tasser la terre sur le sillon.

V^e Les Semailles.

Les cultures selon les labours.

Après le labourage des champs on pourra commencer les semailles. Nous avons déjà parlé des espèces cultivées, des assolements et des rotations. Disons encore, en connexion avec les terres labourées, que sur terrains défrichés, steppes ou friches anciennes, on sème le colza ou le froment. Du reste, tout y réussirait, puisque ce sont les sols les plus riches: mais c'est le *ts'ai-ze* (colza) qui domine: même qu'on ne le cultive jamais que sur de pareils terrains vierges; l'assolement peut continuer les années suivantes par sarrazin, avoine etc.

Sur le *hoang-ti* (friche) qui n'a pas deux ans, le colza ne réussirait plus: on y commence souvent par du sarrazin, surtout si après le labour unique du printemps on veut avoir une récolte; ce procédé cependant est déconseillé, les terres ainsi traitées restant toujours médiocres. Plus souvent, quand on a bien travaillé la terre à l'automne, ce sera le froment, la récolte de choix, ou l'avoine, la récolte la plus répandue, ou le millet (variété *kou-ze*), la récolte du pauvre: cette dernière est adoptée par ceux qui n'ont pas de meilleures semences, et alors ils font encore une moisson très lucrative, parce qu'elle sera bien meilleure que sur les champs labourés au printemps.

Le grand fermier, quand il n'a pas eu le temps de tout labourer avant l'hiver, met son avoine sur les terres qu'il prépare au printemps.

Une autre règle, déjà citée, préside parfois au choix des semences, surtout chez les plus pauvres: on sème ce qu'on peut trouver. Souvent ils n'ont gardé guère que le plus commun, le millet. Ou bien ils doivent emprunter, mais ce sera généralement à des taux usuraires. Par exemple un *teou* de blé

devra se rendre à la prochaine moisson, c'est-à-dire 3 ou 4 mois plus tard, comme 1 *teou* 20 *fenn*, ce qui fait du 20%. Et pour certaines semences l'intérêt est encore plus élevé et peut atteindre même le double et le triple de ce que nous venons de dire.

Manière de semer.

La manière de semer diffère un peu par endroits: à la volée ou à la semeuse (*leou*). Dans les terres légères on sème aussi à la main, mais en rangées (*long-ze*) espacées. Généralement on n'aime donc pas ici la semeuse, parce qu'il faut tasser davantage, au *koung-ze* (le rouleau en boule traîné après la charrue): c'est pour que les semences ne s'envolent pas. De plus, semées à la main, on peut rendre les *long-ze* plus drues, tandis qu'à la semeuse elles se réduisent presque à une ligne. Or quand les rangées sont un peu espacées, ce qui a du bon, on aime qu'elles soient un peu plus épaisses, pour regagner un peu ce qu'on perd par l'espacement. Tout de même l'avoine, qui dans les vallées (Si-wan-ze, Kao-kia-ing-ze, etc.) peut produire 5, 6 et jusque 7 *teou*, et même un *tan* (aux *soei-ti*, terres irriguées, -comme à Kao-kia-ing-ze) ne donnera sur le plateau que 4 ou 5 *teou* par *mou*.

Dans les terres grasses et fertiles, comme celles que nous venons de citer aux vallées, on peut semer 6 rangées par 5 pieds chinois: la distance entre les bouts des tubes du semoir est alors de 8 pouces; tandis que dans les terres légères, comme à Ho-t'ou-wa, Cheu-dzou-ze, etc. on n'a que 4 sillons par 5 pieds, ce qu'on exprime en disant: *wou tch'eu seu long-ze*: avec cet écartement plus fort on peut aussi, à l'occasion, faciliter le nettoyage des cultures, en y faisant passer une charrue entre les rangées, ce qu'on appelle faire le *t'ang*.

Plus à l'Est encore, comme à Ta-t'an (60 *li* de Ho-t'ou-wa), on a encore une méthode spéciale: on sème trois rangées par pied; on fait le *t'ang* quand c'est le moment, et cette terre ainsi labourée entre les sillons (entre les *long-peï*, les dos de sillon) est laissée cette année-là comme une jachère. L'an prochain, c'est là qu'on sèmera et c'est sur les vieux *long-peï* qu'on labourera, pour les laisser à leur tour en jachère. Ils appellent cela une manière spéciale de faire le *t'iao-ts'a* (d'alterner les cultures).

Une autre façon de *t'iao-ts'a* et de laisser reposer la terre, est encore pratiquée en quelques grandes fermes qui disposent d'assez de terrain: c'est de semer en planches parallèles, alternativement une de semée et une en jachère, et chaque année on passe de l'une à l'autre. Celle qui reste en jachère se laboure pour l'an prochain: bon procédé, mais peu usité en somme.

Ajoutons encore qu'à l'époque des semailles, quand tous étaient occupés à la fois, je devais souvent prêter de mes vaches: alors ils donnaient 20 sapeques par *mou* pour une paire (*i-kiu*). Or un homme avec *i-kiu-niou* (une paire de vaches ou de bœufs) peut semer 10 à 20 *mou* par jour.

Epoque des semailles.

Les laboureurs indiquent quelques signes pour juger d'un ensemble favorable des conditions pour semer: ils appellent cela le *chang* de l'année, de la moisson, c'est-à-dire la manière dont on prévoit qu'elle montera (*chang*, monter). C'est un principe de «dryfarming»: il s'agit d'avoir su garder assez

d'humidité dans le sol. Par exemple: si l'année précédente il y a eu *feng-ti-iu* (pluie pour sceller la terre), c'est-à-dire une pluie tardive, suivie immédiatement de gelées, en sorte que l'eau restera emmagasinée pour tout l'hiver, on aura le meilleur conditionnement. Ainsi encore: beaucoup de neige pendant l'hiver, ou enfin des pluies précoces, abondantes.

Le temps des semailles varie naturellement selon les endroits. Nous ne parlons pas ici de la Chine, où l'on connaît les deux moissons, celle d'été et celle d'hiver. Mais dans la Mongolie même il y a de notables différences. Ainsi pour ne citer que quelques points de repère, près de la Grande Muraille, à Kao-kia-ing-ze et aux environs de Kalgan, on peut très bien semer dès la fin du mois de Mars. Un peu plus haut dans la même vallée, à Si-wan-ze, on commence toujours un peu plus tard. Si nous passons alors au plateau mongol, nous avons d'abord la chrétienté de Ho-ma-hou, à l'endroit le plus méridional, là où le plateau se rapproche le plus de Kalgan. Ici prévaut la règle générale: commencer si tôt que possible après le Ts'ing-ming. Puis il y a Cheu-dzou-ze-leang, qui n'est qu'à 30 li plus au Nord, dans la même plaine, avec le même sol. Seulement ces terres nouvelles, semées à peine depuis 1900, sont sensiblement plus froides, et de ce fait elles sont généralement de quelques jours en retard sur Ho-ma-hou.

Il faut croire que la plaine de Ho-t'ou-wa, au Nord-Est de celle de Hing-hoa-tch'eng (où se trouvent Ho-ma-hou et Cheu-dzou-ze), est un endroit plus froid encore. D'abord on y sème peu de froment, parce qu'il est plus délicat et demande plus d'entretien que l'avoine: c'est sa limite de culture. Voici la règle qu'on y fixe pour commencer les semailles: c'est seulement vers le Kou-iu (20 avril) qu'on peut s'y mettre; par exemple le froment quelques jours avant ce terme, puis un court intervalle, et l'avoine quelques jours après. N'empêche que souvent dans la pratique on y voit semer à la fois froment et avoine, et qu'ils mûrissent en même temps, souvent très tard, au Pei-lou (8 septembre). C'est la raison pour laquelle la culture y est si souvent compromise; on ne demanderait pas mieux que de commencer toujours au Ts'ing-ming: malheureusement le sol n'est ordinairement pas encore dégelé à cette époque. Aussi quelques jours, ou une ou deux semaines avant cette époque, on commence à souhaiter l'adoucissement de la température, le dégel, et pour être prêt on se met déjà à la recherche d'hommes, de vaches, de terres et de semences. Comme exemple concret, disons que ce fut le 11 avril, qu'en 1908 les plus pressés commencèrent à P'ing-ti-nobo à semer le froment, sur terres retournées l'an passé.

Au Si-ta-san, sur le sol froid de la nouvelle vallée, ce même jour on était occupé à retourner les terres pour semer le froment, plus tard, avec un second trait de charrue: c'était un essai à T'eou-hao, endroit le plus ancien, où l'an passé la moisson ne fut pas mal, pendant que plus au Nord dans la même vallée il fut moins satisfaisant.

Comme autre exemple, donnons encore en détail la suite des ensemencements dans cette même année, à Ho-t'ou-wa. Ce sont des termes approximatifs, les jours où tout le monde s'y donne. Ainsi on était occupé avec le froment, le 17 avril; pommes de terre, le 18; avoine, le 19; pois, fèves, etc.

le 20. Cependant tout s'y fait un peu à la fois, mais non sans danger en ces pays. Ainsi, cette année là même, quand le 24 avril la température tombait à -11°C plusieurs moissons, surtout les pommes de terre, furent abimées.

La fin des semailles.

A la fin du mois d'avril, on est occupé déjà avec le millet. Mais en général le mois d'avril ne voit pas se terminer les semailles et le mois de mai est encore pris. Naturellement, si le temps l'a permis, on préfère avoir fini plus tôt. Mais le plus souvent c'est encore avec le millet qu'on est en retard. D'aucuns même, dans la plaine, ont remis jusqu'alors de semer le froment, dans la crainte que, semé plus tôt, il aurait à subir une trop longue sécheresse : le 8 mai 1907, à Ta-k'ou-liuan, on m'affirmait qu'on ne faisait ainsi que commencer. On dit, mais c'est peut-être un peu exagéré, que si au quatrième mois il ne pleut pas, le froment ne saurait plus porter épi! — En tout cas les jeunes plantes, les premières semées, quelles qu'elles soient, risquent toujours le plus.

D'un autre côté, dans les pays plus pluvieux, il arrive parfois, comme à Wou-hao en 1907, qu'on ne peut pas commencer plus tôt parce que le sol est trop boueux : trop de pluie pour un sol gras, trop peu pour un sol sablonneux.

Cependant les grands fermiers ont généralement fini les premiers, à la première dizaine du mois de mai : ainsi un de mes amis, grand propriétaire à Heou-wan-ze, avait terminé, en 1908, ses 5 *ts'ing* avec 3 *tchang-koung*, et pour le reste, menues besognes, continuait toujours avec des journaliers. Les fermiers de moyenne force finissent souvent leurs semailles dans la seconde dizaine et les plus petits doivent souvent dépasser la troisième dizaine. Les plus malheureux traînent jusqu'en juin.

Il est souvent risqué d'avoir ensemencé trop tôt, car jusqu'au Siao-man (21 mai) il peut geler, et les pousses récemment sorties souffrent alors beaucoup. Cette période correspond à notre «Lune rousse» d'Europe.

VI^e Le Sarclage.

Si tôt que les plantes ont une certaine hauteur, environ 2 pouces (généralement fin de mai), *tchang kie-kan-eul*, quand les chaumes s'élèvent, en sorte qu'on les distingue bien des mauvaises herbes, on commence le sarclage : au plus tôt, au mieux, parce qu'alors on ne se dispute pas encore les ouvriers.

Le sarclage *ts'ou-ti*, se fait souvent par entreprise. En 1907 à Cheu-dzou-ze, je fis nettoyer mon froment par quelques hommes qui me devaient de l'argent. Voici un calcul : on compte qu'ils peuvent faire 2 *mou* par jour, soit 50 journées (*koung*) par *ts'ing*. A vrai dire ils peuvent faire 2 ou 3 *mou*, selon qu'il y a peu ou beaucoup d'herbes. Je leur comptais 80 sapèques le *mou*, non nourris (*pao-fan-ti*) : ce sera donc 8 ligatures le *ts'ing*. Cela revient donc à louer un homme à 160 sapèques par jour : or en ces temps fort occupés (juin) les salaires sont à ce prix.

Une autre année (30 mai 1909), encore avant le Mang-tsoung, un grand fermier de l'Ouest louait 100 hommes à 40 sapèques par jour et la nourriture ; au Mang-tsoung c'était 50 sapèques. Plus tard la besogne devient plus ardue, et les salaires montent encore.

D'un autre côté, comme il faut tout considérer, à faire trop tôt le *ts'ou-ti* on craint parfois, si le temps est sec, que le vent ne chasse les petites pierres contre les jeunes pousses de céréales et ne les brise: les mauvaises herbes si elles y sont encore, les protègent un peu.

Le premier sarclage doit se faire sérieusement; un second est parfois encore nécessaire, pour quelques espèces, mais peut alors se faire au racleir et un ou deux hommes y suffisent. D'autres fois on fait alors le *t'ang* (passer la charrue entre les rangées). Il y a des gens peu soigneux, ou manquant d'hommes, qui pour tout nettoyage ne font que *t'ang-i-t'ang* (un léger *t'ang*).

VII^e La Rentrée des Moissons.

Lorsque la moisson coupée est bien séchée sur place, on l'amène sur l'aire. Mais il faut bien distinguer entre les terres qu'on sème soi-même et celles dont on ne recueille que la dîme, ce dernier mot (*fenn-chou*) désignant simplement le pourcentage variable prélevé par le propriétaire qui se fait ainsi payer le prix du bail. — Nous avons déjà dit, en parlant des baux du sol, quel est le montant habituellement perçu.

La rentrée de ses propres moissons est facile si on a les hommes, les animaux et le temps; mais d'autres fermiers doivent souvent attendre, louer des chars, ou donner le transport en entreprise.

La rentrée du *fenn-chou*, pour un grand propriétaire qui ne sème pas lui-même, est une opération qui demande aussi beaucoup de temps et cause bien des soucis. Pendant que les bottes sont à sécher sur champs, le chef chargé de la rentrée (*p'ao-fenn-chou-de*) parcourt (*p'ao*) toutes les terres, compte le nombre des bottes, fait le relevé de la part du propriétaire, et surveille les travaux: le cultivateur ne peut se mettre au transport que lorsque les parts sont bien déterminées. — Exceptionnellement on peut avoir des régions où l'habitude veut que le fermier charrie aussi la part du propriétaire et l'entasse dans son enclos; ou bien on peut introduire cette clause dans les contrats du bail. — Parfois aussi on fait des accords momentanés: ainsi, pour Yuan-fang-ze, en 1908, je permets de donner 2 *chenn* d'avoine par *mou* de pommes de terre; c'est peu, car l'année précédente on donna 4 *chenn*; mais maintenant elles étaient fortement gelées. A P'ing-ti-nobo je perçois 4.5 *chenn*, dans les mêmes conditions. C'est ce qu'on appelle le *tcha*. — Pour ne pas devoir rentrer les céréales il y a encore d'autres combinaisons: par exemple, on vend toute sa part, prix à débattre, ou on prend une quantité de chaque espèce, estimée en frottant quelques épis: c'est *jeou-i-jeou*.

Plus souvent le propriétaire doit aller chercher sa part, sur chaque champ: ce sont des journées d'extrême activité. Par exemple, à Ho-t'ou-wa, au 7 octobre 1908, quand la moisson, un peu en retard, commence à rentrer, on amène en un jour une moyenne de plus de 1000 gerbes: cela dépend naturellement de l'éloignement du champ. Dans la vallée de Si-ta-san, toute en longueur, on parvenait à tout conduire sur l'aire en une semaine (26 à 31 octobre), de la façon suivante: pour San-hao et les parties les plus éloignées, 2 à 3 jours; pour Wou-hao et Liou-hao, 1 à 2 jours; pour Ts'i-hao et Pa-hao (où est le pied-à-terre du missionnaire-fermier), 1 jour; enfin pour le Tchenn-keou (fond de vallée), moins d'un jour.

VIII^e Les Opérations sur l'Aire.

Ces travaux ne demandent pas beaucoup d'explications.

Pour la plupart des moissons (céréales, légumineuses) on étend au milieu de l'aire une bonne couche de plusieurs bottes déliées, étalées, et on broie (*nien*), à l'aide d'un rouleau en pierre (*lou-tcheou*), tiré par un cheval qui circule en manège, l'homme restant au milieu et se déplaçant de temps à autre pour que le rouleau passe partout. A ce travail un cheval peut broyer en une fois 200 à 250 bottes; 3 chevaux, 700 à 800. Mais il vaut mieux battre tous les jours 200 bottes par cheval, pour ménager les bêtes. On compte ainsi deux heures par cheval, et le reste du temps on continue les opérations de vannage, etc. — Quand les grains sont tombés des épis ou des gousses, on enlève la paille, on fait un tas des grains, et on les nettoie en les projetant dans l'air: le grain tombe verticalement, pendant que le vent emporte la balle un peu plus loin. Cette opération s'appelle *iang*.

Quelques exceptions à cette méthode simple sont à citer. Ainsi pour le millet, genre *kou-ze*, on fait couper tous les épis (c'est le *kie-kou-ze*) par les femmes ou enfants du village; les épis isolés sont alors battus au fléau. C'est parce qu'ils sont trop épais pour en bien exprimer les grains au milieu de la paille en les roulant. Cependant en certaines années, où le *kou-ze* est fort mal réussi, on le roule quand-même: une opération plus soignée ne rapporterait pas le salaire qu'on y mettrait.

Résumons ici les différentes opérations avec leurs noms chinois. Il faut avant tout durcir la surface de l'aire (*kang-tch'ang-mien*), au rouleau de pierre; au milieu on laisse une dépression très légère (*wa-ma-keng*) pour que les grains y restent mieux. Ensuite on étend la couche de céréales à rouler (*p'ou-i-tch'ang*), on broie (*nien*), on soulève les chaumes (*k'i-kie-ze*), on balaie (*ta-sao*) le restant en tas, on nettoie au vent (*iang*). Le froment avec barbes s'appelle *yu-ze*; les déchets, la balle (*tch'eu-ze*), s'enlèvent avec un sac en forme de filet (*izeu-pao*). Il y a deux espèces de déchets: les uns, plus grossiers que les autres, sont employés comme combustible. — De même pour l'avoine, quand on l'a broyée, on obtient: a) La paille (*kie-ze*), vendue comme fourrage ou combustible. C'est surtout au printemps que la demande de fourrage se fait sentir: ainsi, en mars 1907, vendus quatre chars de paille pour la ville de Hing-hoa-tch'eng, à 2 sapèques $\frac{1}{2}$ la livre. b) Après le vannage, les *tch'eu-ze* se subdivisent en grands et petits: les grands déchets (*ta-tch'eu-ze*) ou balle (encore dits: *p'i-ze*) peuvent se vendre encore, tandis que les petits (*siao-tch'eu-ze*) presque sans valeur, peuvent s'échanger contre de l'argol. Les pauvres, à force de soins en tirent encore quelques grains et brûlent le reste. c) Enfin les grains où, à côté du bon grain, il y a encore à distinguer: on appelle *eul-leao-ze* la petite avoine, grains un peu avortés, donnant peu de farine; parfois on distingue encore les *san-leao-ze*, grains encore plus petits. Ordinairement ces produits inférieurs restent mêlés à la balle, mais à la vanneuse européenne on peut séparer les espèces, et les *eul-leao-ze* peuvent être laissés sans inconvénients. — Aux temps perdus on entasse la paille (*touo-ts'ao*), encore dit: on entasse le combustible (*touo-ts'at-houo*).

Pour le sarrazin on appelle *hoang-k'e-lao* tous les grains mauvais, durcis, servant à nourrir les porcs; le bon grain s'appelle *k'e-lao*; les déchets, *kio-mia-hoa* ou *kio-mia-tsa-ze*: ils sont sans usage.

Ajoutons encore, expression de meunerie, que les pellicules de l'avoine moulue se disent: *iou-mia-seng-k'eu-ze* et sont également fort recherchées pour les porcs; en temps de disette les pauvres eux-mêmes les mangent.

Enfin les plantes à tubercules sont conservées à part, en des granges ou dans des *silos* ou sous une couche de terre.

(A suivre.)

Sobre algunas representaciones de antiguos totonacos¹.

Por HERMANN BEYER, México.

En el último cuaderno de la revista etnográfica «Baessler-Archiv» publicó el Dr. WALTER KRICKEBERG la primera parte de una monografía sobre los totonacos². Aunque este investigador, discípulo de EDUARDO SELER, estudió bien la literatura y conoce las piezas importantes de los principales museos europeos, en la mayoría de los problemas no alcanza soluciones definitivas. Esta falta de conclusiones terminantes, por supuesto, no es culpa de nuestro autor, sino que resulta de las condiciones imperfectas de la arqueología mexicana. De gran parte del Estado de Veracruz ni siquiera existe un reconocimiento superficial de las antigüedades, y excavaciones sistemáticas, precisamente de la región totonaca, se han hecho muy pocas.

Pero también se le escapó al Sr. KRICKEBERG una que otra observación que pudo haber hecho a base del material ya publicado. Así, por ejemplo, no es completamente exacto lo que dice respecto del carácter único de la representación de un mensajero totonaco en el Lienzo de Tlaxcala: «Desgraciadamente, la figura del Lienzo es la única pintura de un totonaco que nos ha sido conservada. Ni una sola representación de los conocidos códices pictográficos históricos nos da luz sobre la apariencia de este pueblo»³.

En realidad existen otros dos dibujos de cabezas de totonacos en manuscritos pictóricos: uno en el Códice MENDOZA (fol. 21 v. de la edición Troncoso) y otro en el Libro de los Tributos (fol. 3).

Respecto al primer dibujo (fig. 1), jeroglífico de un lugar llamado Cempoallan, nos dice el Dr. KRICKEBERG: «Otro lugar del mismo nombre, y muchas veces mencionado, existe al Noreste de la ciudad de México, en el antiguo camino de Tulancingo. Está jeroglíficamente expresado en la lista de tributos (Códice MENDOZA, fol. 22, 9) por un cerro con una cabeza humana curiosamente figurada»⁴.

Por el conjunto en que aparece el citado jeroglífico en el Códice MENDOCINO, se comprende que, efectivamente, se refiere al poblado de Cempoala o Zempoala, en el distrito de Pachuca del actual Estado de Hidalgo, y no a la antigua capital del reino totonaco. Pero el carácter figurativo, la cabeza humana, que representa la palabra «cempoal» no se deja relacionar directamente con su significado, que es «veinte», «una cuenta» (de veinte).

Sin embargo, sí es fácil indirectamente establecer una relación. El Sr. Dr. KRICKEBERG ha reunido diferentes noticias de autores antiguos que demuestran



Fig. 1. Jeroglífico de Cempoallan. Códice MENDOZA, fol. 21 vuelto.

¹ Leído ante la Sociedad Científica «Antonio Alzate» de México en la sesión del 7 de mayo de 1923.

² WALTER KRICKEBERG, Die Totonaken. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Mittelamerikas. Baessler-Archiv, t. VII (1918—1922), p. 1—55.

³ *Op. cit.*, p. 32.

⁴ *Op. cit.*, p. 8.

que para los totonacos era significativo un adorno del labio inferior, un bezote en forma de un disco de buen tamaño, embellecido con mosaico de piedrecitas y un engaste de oro¹. Como la fig. 1 ostenta distintamente un disco azul en el bello inferior, es claro que la «cabeza humana de forma rara» es la de un totonaco con su bezote adornado de mosaico de turquesa. Y, como Cempoallan era la metrópoli de esta nación, es bien comprensible que cempoalteca y totonaco son sinónimos. Efectivamente, tenemos en SAHAGÚN varias pruebas de que las dos palabras se empleaban en el mismo sentido². Entonces, en la fig. 1 la cabeza de un cempoalteca indica la voz *cempoal*: solución sencilla y evidente del problema.

La fig. 2 es la variante del mismo jeroglífico que se encuentra en un documento hecho de papel de amate y tal vez prehispánico, que ha sido publicado por el Dr. PEÑAFIEL con el título de «Libro de Tributos». Desgraciadamente este jeroglífico está algo borrado en el original³ y el dibujo que da de él PEÑAFIEL es bastante ambiguo. He hecho otro según el original (fig. 2) que si no es absolutamente axacto, por lo menos es más fiel que el publicado en los «Monumentos del Arte Mexicano Antiguo» y deja ver otra vez con claridad el característico disco azul en el labio inferior. Además se percibe todavía otro detalle que posee también la fig. 1, o sea una perforación bien ancha en el lobulo de la oreja. Esta costumbre, en verdad, es otro rasgo característico de los totonacos, como vemos en las autoridades citadas por el Dr. KRICKEBERG⁴.

Debajo del ojo se advierten en la fig. 2 algunas rayitas negras, tal vez restos de la representación del tatuaje. En la fig. 1, sin embargo, no hay indicación de este detalle. Pero los dos dibujos nos dan cuenta de otra costumbre de los totonacos: del peinado peculiar. Vemos que la cabellera que cae por detrás está amarrada por cintas rojas, probablemente hechas de cuero colorado, formando así una grande guedeja que en ambos casos está doblada de modo que la extremidad queda levantada hacia arriba. Entre los aztecas esta manera de sujetar el pelo era usada por ciertos sacerdotes.

Otra pieza ya conocida es la que está reproducida en la fig. 3. Según PEÑAFIEL es una «curiosa pipa de barro con agujeros para la salida del humo», y en el texto que acompaña las láminas nos dice además que fué encontrado en Mayo de 1900 en la 2ª calle del Ferrocarril a la profundidad de 1 m 30⁵.

Vemos una cara en que desde luego llama la atención el grande cilindro que adorna, o más bien desfigura, el labio inferior. En este caso se ve con claridad que el disco está cercado por un anillo, aunque este pormenor también se advierte en las figs. 1 y 2. La cara está cubierta de arrugas y el

¹ *Op. cit.*, p. 31—32.

² Véase por ejemplo, EDUARD SELER, *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, p. 1042 y t. III, p. 49.

³ Evidentemente ya en tiempos de BOTURINI este jeroglífico de Cempoallan estaba bastante destruido, porque la copia que sacó y que se conserva en el mismo cuaderno con el original es muy inexacta.

⁴ *Op. cit.*, p. 31.

⁵ Dr. ANTONIO PEÑAFIEL, *Destrucción del Templo Mayor de México Antiguo*: México, 1910, p. 13.



Fig. 2. Jeroglífico de Cempoallan. Libro de Tributos, fol. 3.



Fig. 3. Cabecita de Totonaco. Museo Nac. de Arqueología, México.



Fig. 4. Cabecita de Totonaco. Propiedad del Sr. O. RONBICEK.



Fig. 5. Cabecita de Totonaco. Colección GOTT-SCHALK.



Fig. 6. Cabecita de Totonaco. Colección GOTTSCHALK.



Fig. 7. Dios anciano con brasero, de tipo teotihuacano. Según PEÑAFIEL, Monumentos, lám. 86.

individuo deja ver sólo dos dientes en la boca que está entreabierta. Entonces esta pieza debió representar á un anciano totonaco.

A esas representaciones, ya publicadas hace tiempo, adjunto algunas más que pertenecen a colecciones particulares y que son bastante interesantes.

La fig. 4 formó evidentemente la chimenea de una pipa de barro. Además del bezote que aquí más bien afecta forma globular, notamos otros dos detalles en la cabeza, que en las representaciones anteriores no aparecen. Vemos, en primer lugar, que la cara es muy alargada y hasta parece comprimida lateralmente, dando a la cabeza una extrema forma dolicocefala. Como sabemos que los totonacos actuales, muy al contrario, son braquicefalos¹, tiene que tratarse de una deformación artificial. Efectivamente, diferentes naciones indianas del litoral del atlántico de México tenían en los tiempos prehispánicos la curiosa costumbre de deformar sus cabezas y SAHAGÚN lo menciona especialmente de los totonacos².

El otro detalle nuevo es la perforación de la ternilla de la nariz. LÓPEZ DE GOMARA describe este rasgo gráficamente, pero el Dr. KRICKBERG duda de la exactitud del aserto³. Creo que nuestra cabecita decide la cuestión en favor del historiógrafo de CORTÉS.

La parte superior de las orejas desgraciadamente está quebrada. Sin embargo, quedan suficientes vestigios para poder decir que tenían perforaciones bien grandes, quiere decir que eran tratados de una manera parecida a las orejas de las figs. 1 y 2.

La misma cara larga y cráneo dolicocefalo⁴ lo notamos en la fig. 5; y también esta cabeza forma una chimenea de pipa. El bezote es un disco sencillo. En la boca, algo abierta, se nota una faja curva que, en mi concepto, representa la lengua, porque es lisa. Si se tratara de la dentadura, seguramente no faltarían incisiones verticales que indicaran los dientes.

Esta cabeza tiene afortunadamente una oreja con su complicado adorno bien conservado. Vemos que éste se compone de una especie de anillo del cual salen cinco detalles, pendiendo, además, debajo dos grandes pinjantes. Indudablemente estas orejeras son los «perpendiculos» de PEDRO DE ANGLERÍA y los «cercillos» y «arracadas» de GOMARA.

La fig. 6, por fin, es semejante a la fig. 3, sólo que le faltan los agujeros en los ojos. Tenemos otra vez la cara completamente cubierta de arrugas y los dos dientes en la boca del viejo. De la venda o tocado queda solamente un pequeño fragmento. Hay algunos vestigios de color: algo de blanco en la cara y un azul verdoso en el bezote y la orejera. Este insignificante resto de colorido nos enseña, sin embargo, que el disco debió ser del mismo material que en las figs. 1 y 2, o sea de turquesa.

¹ «... the Mayas and Totonacs no doubt are the most brachycephalic of North American tribes.» FREDERICK STARR, *The Physical Characters of the Indians of Southern México*. Chicago 1902, p. 12.

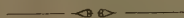
² KRICKBERG, *loc. cit.*, p. 31.

³ Véase KRICKBERG, p. 31 y 32.

⁴ La cabecita mide en la orilla 42 mm de largo y 30 mm de ancho. El índice cefálico sería entonces 71, 4.

Un hecho insignificante que merece nuestra atención es la circunstancia de que todas estas cuatro cabecitas de barro que hemos estudiado formaban chimeneas de pipas. Existe, además, en un estante del Museo Nacional de Arqueología una pipa casi completa del estilo de las figs. 3 y 6, aunque precisamente el bezote está desportillado.

Como ya sabemos que existieron relaciones culturales entre la civilización totonaca y la teotihuacana¹, no me parece improbable que el dios anciano de las figs. 3 y 6 se derive o forme un paralelo del viejo dios del fuego de Teotihuacán, que es prácticamente idéntico en su apariencia. Esta deidad teotihuacana está frecuentemente representada como sosteniendo un receptáculo, un brasero, en su cabeza (fig. 7). En las figs. 3, 4, 5 y 6 la cabeza del dios se debió haber fusionado con la vasija, formando el conjunto otra vez un pequeño brasero en que se quemó el vegetal oloroso, el tabaco.



¹ EDUARD SELER, *Gesammelte Abhandlungen*, t. V, p. 438, 439 y 519.

Anthropos XVIII-XIX. 1923-1924

R. Benjamin von Tudela.

In der Reisebeschreibung des Rabbi BENJAMIN VON TUDELA¹ besitzen wir (1170) einige unbenutzte Mitteilungen über die Falascha, welche jedoch bisher vollständig mißverstanden worden sind. Sein Bericht lautet:

„Von dort (der arabischen Handelsstadt Sebid) sind es acht Tage nach Indien, welches auf dem Festlande liegt, genannt das Land von B'aden. Dieses ist das Aden, welches in Thelasar liegt. Das Land ist gebirgig. Dort gibt es viele Juden und sie leben nicht unter dem Joch der Ungläubigen, sondern sie besitzen Städte und Burgen auf den Spitzen der Berge, von denen sie Einfälle in das Land Haamatum, Nubia genannt, machen. Nubia gehört zur Herrschaft der Christen. Mit Beute schwerbeladen, kehren sie in die Heimat zurück, die für jeden unzugänglich ist. Juden aus B'aden findet man in größerer Anzahl in Persien und Ägypten.“

Einige Manuskripte haben Aden statt B'aden. Die große Handelsstadt Aden war allseitig bekannt und ein Verschreiben war deshalb leicht möglich. Nur LELEWEL² nennt richtig B'aden und bringt es ganz vernünftig mit dem Reiche der Bedja zusammen. Er glaubt statt Bedja „Badjan“ lesen zu können.

ADLER sieht hierin Aden an der arabischen Südküste. Er glaubt, daß diese Juden im dortigen Hinterlande lebten, über die Straße von Bab el Mandeb zu Kriegsfahrten kreuzten, um mit den Abessiniern zu kämpfen. Dieses ist natürlich ganz unmöglich, da die Juden schon zu dieser Zeit in Arabien ganz zurückgetrieben waren.

Haamatum übersetzt er mit „Land der Ebene“ und statt Nubia falsch Libya. Die falsche Lesung Aden bringt auch YULE³ dazu, Stellung zu der Frage zu nehmen. Wie der Rabbi so nennt auch MARCO POLO Abessinien „Abasch in Mittelindien“ und berichtet von der Provinz Adem, welche an die Reiche der mohammedanischen Fürsten angrenzt. Meiner Meinung nach können diese Reiche nur Adel sein. YULE glaubt jedoch, daß sich hier beide Reisende irren und Aden mit Adel verwechseln. ADLER bemerkt nur ganz naiv, daß R. BENJAMIN Aden auf die Westseite des Roten Meeres zu versetzen scheint. Ich bin jedoch in beiden Fällen anderer Ansicht.

Von Sebid aus erreicht man in acht Tagen den wichtigsten Hafen Abessiniens am Roten Meere Massaua. Die Hafenstadt wurde von den Arabern B'ade (B'aze)⁴ genannt und gehörte früher zum Reiche der Bedja. AL JAQUBI⁵ gibt uns eine gute Beschreibung dieses Reiches, welches sich östlich des Niles von Assuan bis zum Takazze erstreckte. Es bestand aus vier kleinen Königreichen, deren eines, welches an das nubische christliche Reich Alua angrenzte, also zwischen den Flüssen Atbara, Takazze und dem Roten Meere lag, Baaden (Baazen) hieß. Das Küstenhinterland bei Massaua, das Samhar, wird noch heute M'aden genannt. Ebenfalls liegt hier nördlich des Takazze die Provinz

¹ M. N. ADLER, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907, p. 67.

² LELEWEL, *Géographie du Moyen Age*, Breslau 1852, p. 63.

³ The book of Ser Marco Polo, London 1903, Bd. II, p. 435.

⁴ CONTI ROSSINI, *Giorn. Soc. asiat. ital.* 1903, p. 16, und MUNZINGER, *Ostafrikanische Studien*, Schaffhausen 1864, S. 114.

⁵ Ed. HOUTSMA, Leiden 1883.

Baaden, welche von den Kunama bewohnt wird¹. Die Buchstaben *M* und *B* sind in diesen Sprachen Lautverschiebungen.

Dieses Baaden ist wohl sicher das bisher unbekannte B'aden R. BENJAMIN's und das Adem MARCO POLO's. Hier im Lande der Bedja finden wir auch Goldminen, ein Grund, der den Rabbi veranlaßt hat, wie schon so oft an anderen Orten, einen gleichlautenden biblischen Namen zu nehmen und diese Gegend als „Eden in Thelasar“ (II, Kön. 19, 12) zu bezeichnen.

Den Namen Haamatum hat ADLER, wie schon oben bemerkt, mit „Land der Ebene“ übersetzt, während alle anderen Bearbeiter nicht wissen, was sie mit diesem Worte anfangen sollen. LELEWEL will darin sogar den Ort Hamamat in Tunis sehen. Ich möchte jedoch die Sprachforscher darauf hinweisen, daß die Araber von Judith, der jüdischen Königin Abessiniens, als von „der Königin über die Söhne der Hamoten“ und die abessinischen Chroniken von „einer Frau, die an der Spitze der Nachkommen von Hamovia und Amuta ganz Abessinien in Trümmern legte“ berichten². Es handelt sich hier also um einen Volksnamen.

Sehr wichtig ist die Bemerkung des Rabbi: Juden aus B'aden findet man in größerer Anzahl in Persien und Ägypten.

Er muß diesen Juden also öfter begegnet sein. Bei der Beschreibung der indischen Juden in Kulam (Quilon) macht er besonders auf ihre dunkle Hautfarbe aufmerksam. Heute unterscheiden sich die Falascha in der Farbe kaum von den dunklen Abessiniern. Da der Rabbi in seinen Beschreibungen sonst sehr genau ist, so müssen wir annehmen, daß sie sich in Farbe von den arabischen und persischen Juden nicht sehr unterschieden haben. Zu seiner Zeit (um 1170) müssen sie sich also noch nicht so sehr mit der eingeborenen Bevölkerung vermischt haben.

Auch sonst zeigt er sich über die Landesverhältnisse gut orientiert.

„Nach Assuan ist es eine Strecke von 20 Tagen. Der Weg führt durch die Wüste Seba, dem Strome Pischon entlang, der im Lande Kusch entspringt, welches von einem Könige, Sultan al Habasch genannt, regiert wird.“

Die Tagesreisen stimmen. Vom fünften Katarakt aus, in der Nähe Berbers bis Assuan, marschiert man in elf bis zwölf Tagen quer durch die Wüste nach Assuan. Von Berber oder dem Zusammenfluß des Nil und Atbara, wo nach EDRISI Bulaq der Handelsplatz der ägyptischen und abessinischen Kaufleute lag, gebraucht man den Fluß entlang acht bis neun Tage nach der abessinischen Handelsstadt Kassala, welche am Mareb liegt. Der Weg von Habasch nach Assuan nimmt also 20 Tage in Anspruch.

Über Seba weiß ADLER nichts zu berichten. Er glaubt, daß es das Seba ist, welches öfters in der Bibel zusammen mit Ägypten, Kusch und Hawilah genannt wird. Auch R. BENJAMIN nennt bei der Beschreibung der Ursachen der Nilüberschwemmungen das Land Al Habasch „Hawilah“³. GRÜNHUT dagegen erzählt, daß bei den alten jüdischen Geographen die Insel Meroe, das Zwischenstromland, Seba genannt wurde⁴. Ich glaube jedoch, daß hier nicht Seba

¹ Deutsche Expedition in Ostafrika 1862/1863, Gotha 1864, und MUNZINGER, p. 133.

² RATHJENS, a. a. O., p. 19 und 26.

³ JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des alten Orientes, Leipzig 1916, p. 86.

⁴ DR. GRÜNHUT, Reisebeschreibungen des R. Benjamin v. Tudela, Jerusalem 1903, p. 14.

gelesen werden darf, sondern Soba. Dieses Soba hängt aber nicht mit der alten Hauptstadt des christlichen Reiches Alua zusammen, sondern bedeutet einfach „Fluß“. Der Weg durch die Provinz Baaden führt zum Teil am Flusse Mareb entlang und dieser Fluß wird in der Sprache der Kunama Sona soba, d. h. Fluß Sona, genannt¹. Die Wegebeschreibung der alten Karawanenstraße Massaua nach Kassala am Soba und zum Nile ist also vollständig klar.

Weiterhin berichtet hier der Rabbi:

„Unter den Söhnen Kusch gibt es welche, die gleich den Tieren leben. Sie nähren sich mit Gras, das am Pischon oder auf den Feldern wächst, gehen nackt herum, sind an Verstand anderen Menschen weit zurück und haben geschlechtlichen Umgang mit ihren Schwestern und allen, die sie sonst finden. Wenn die Assuaner zum Raube nach Kusch ausziehen, führen sie mit sich Brot, Weizen, Rosinen und Feigen. Sie locken jene mit diesen Leckerbissen, nehmen sie dann gefangen und verkaufen sie in Kairo oder in anderen Städten des Reiches. Dieses sind die schwarzen Sklaven, die Söhne Hams.“

ASHER² bezieht sich für diese Tiermenschen auf MASUDI, welcher die großen Paviane Nubier nennt. EDRISI³ erzählt in ganz ähnlicher Weise wie R. BENJAMIN das Fangen der Affen, die von den Kaufleuten ihrer Klugheit wegen wie noch heute als Wächter für Waren und Geld benutzt werden⁴. Die Eingebornen halten die Affen für eine Art verdammter Menschen. Ob der Rabbi hier auf die Verfluchung der Söhne Hams anspielt, vermag ich nicht zu entscheiden.

Eldad ha-Dani.

Ein anderer außerordentlich wichtiger Reisender ist ELDAD HA-DANI im 9. Jahrhundert. Viele Jahrhunderte lang ist über diesen Reisenden geschrieben worden. Schon im frühen Mittelalter wurde er als Lügner erklärt, während andere ihn sehr hoch schätzten. In neuester Zeit wird er von den Gelehrten als Mystifikation angesehen⁵.

Sollte es mir gelingen, das Gegenteil zu beweisen, so wäre dieses für uns außerordentlich wichtig, denn von ihm erhalten wir ganz frühe Mitteilungen über die Juden in Arabien und Abessinien. Er berichtet auch unter anderem über abweichende halachische Gebräuche, die für falsch gehalten werden. Ich will jedoch hier nur auf seine Beschreibung des Landes der Kinder Moses und des Sabbatflusses oder Sambation eingehen, welche wir auch in derselben Weise bei dem weiter unten beschriebenen GERSON BEN ELIZER finden.

Dieser sagenhafte Fluß spielt bei den Talmud- und Midraschweisen⁶ eine große Rolle. Nach den Beschreibungen soll er mit großem Gedonner sechs

¹ Deutsche Exp. in Ostaf., a. a. O., p. 6.

² ASHER, Itinerary of Benjamin of Tudela, London 1841, Bd. II, p. 194, Anm. 336.

³ Ed. JAUBERT, p. 61.

⁴ Ich möchte auch auf das Relief im Brit. Mus. London hinweisen: Fürst von Musri, dem assyrischen König Tribut darbringend. ABB. ULLSTEIN, Weltgeschichte, BEZOLD, Kulturwelt des alten Orientes, p. 97. Hier handelt es sich wahrscheinlich auch um solche Wächteraffen.

⁵ D. H. MÜLLER, Die Rezensionen und Versionen des Eldad ha-Dani, Wien 1892. Denkschrift. Akad. d. Wiss., Bd. 41, p. 2.

⁶ LEWIN, Wo wären die zehn Stämme Israels zu suchen? Frankfurt a. M. 1901, p. 17 ss.

Tage lang fließen, am siebenten aber, dem Sabbat, ruhen. Er soll kein Wasser führen, sondern ein Sandfluß sein, der haushohe Berge mit sich reißt. Nach einigen Beschreibungen strömt er Feuer aus, nach anderen jedoch nur heiße Dämpfe. Er bildet die Grenze zwischen den Kindern Mosis, und ihren Feinden.

Diesen sagenhaften Fluß bilden meiner Meinung nach der Takazze und der Abai. Ihre abgrundtiefen Erosionstäler (700 bis 800 *m*) trennen zwei Völker und Sprachen, Semien, das Land der Juden, Tigre und Schoa. Während der Trockenzeit haben diese Flüsse nur einen Wasserstand von höchstens 3 bis 4 *m*, während sie in der Regenzeit 17 *m* führen und mit Donnern dahinströmen. Die Karawanen sind dann zu warten gezwungen und nur von Oktober bis April sind die Flüsse mit Waren passierbar. Die Temperaturunterschiede zwischen dem Hochgebirge und der Fieberhitze der Flußtäler ist enorm. Der Reisende soll das Gefühl haben, ein Treibhaus zu betreten. Das Wasser der Flüsse ist ganz sandfarben, da es die fruchtbaren Sinkstoffe in das Nil-tal führt¹.

Wenn wir von den Zutatzen des 9. Jahrhunderts absehen, so ist die Beschreibung ganz annehmbar.

Wir finden hier die Volksgrenze, den schützenden Fluß mit seinem Donnergepolter, die Farbe des Sandes, die Dämpfe, die sich natürlich in der kalten Luft über dem heißen Erosionstale bilden. Bei den Dämpfen und Feuersäulen, ebenso nach einzelnen Schriftstellern bei dem salzigen Wasser, mögen die vielen heißen Thermalquellen und der noch heute hier tätige Vulkan Dofan mitspielen. Es ist leicht möglich, daß früher die vulkanische Tätigkeit in diesen Gebieten noch stärker war.

Wie ist nun aber der Name Sabbat zu erklären? Sollte die märchenhafte Ausschmückung der verschiedenen Wasserhöhen der Trocken- und Regenzeit den Namen hervorgerufen haben? BARATIER² gibt dazu folgende Erklärung: „Quant au nom Sambation ou Sabbation qu'ils donnent à ce fleuve imaginaire, il peut avoir divers origines. Je ne m'arrêterai qu'à une seule qui me paroît très vraisemblable. C'est que leur premier Docteurs peuvent avoir donné inno-cemment le nom Nahr Sabhation au fleuve de Gozan habité par les dix tribus, comme voulant dire le Nahr Schabhatim, c'est-à-dire le fleuve des tribus.“ Er gibt dann noch einige Angaben über Schreibweise und Lautverschiebungen. Ich möchte jedoch auf meine obigen Ausführungen hinweisen, daß das Wort Fluß hier Soba oder Sobat heißt. Wahrscheinlich ist der Name Sabbatfluß aus diesem Sobat entstanden, nachdem man von dem wechselnden Wasserstande gehört hatte. Es mag aber auch sein, daß man Sabbat aus Sobat machte und nun eine passende Erklärung dafür suchte. Ich muß jedoch diese Frage Sprachgelehrten überlassen. Nach ELDAD besitzt dieser Fluß verschiedene Quellen, von denen einige in einen großen See münden. In-demselben gibt es viele Fische und einer derselben soll seine schönen Schuppen für einen Kopfschmuck der Jungfrauen liefern. Hierfür ist mir jedoch keine ethnographische

¹ MUNZINGER, a. a. O., p. 120, 128, 449. — ROHLFS, Meine Mission nach Abessinien. Leipzig 1883, p. 190. — DOVE, Kulturzonen von Nordabessinien, Peterm. Mitt., Gotha 1890, Erg.-Heft 97.

² Voyage de R. BENJAMIN DE TUDELA, Amsterdam 1734, Bd. II, p. 239.

Belegstelle bekannt. Der große See ist natürlich der Tanasee, an dessen fruchtbaren Ufern noch heute die Juden sitzen.

Einige andere Beweise für die Wirklichkeit seiner Reise liefern uns folgende Angaben. Er selbst beschreibt sich als Bewohner von Kusch, wie zum Teil Südarabien von den Juden genannt wird¹. LEWIN beweist aus sprachlichen Gründen, daß ELDAD im Hinterlande von Aden beheimatet war². Hier bestieg er ein Schiff, um nach Ägypten zu fahren. Ein großer Sturm jedoch trieb sie nach Verlassen des Hafens acht Tage umher und ließ sie scheitern. Nur ELDAD und ein anderer Jude konnten sich an die Küste retten. Dort trafen sie auf sehr dunkelfarbige hochgewachsene Eingeborne, die seinen fetten Begleiter töteten und verspeisten. Er selbst war krank und mager. Aus diesem Grunde wurde er von den Eingebornen gemästet. Feueranbetende Feinde dieser Neger überfielen sie und machten ELDAD und die anderen zu Sklaven. Er zog mit ihnen vier Jahre umher und wurde dann auf den Sklavenmarkt von al Sin gebracht. Dort kaufte ihn ein Jude aus dem Stamme Isaschar und nahm ihn mit in sein Land.

Die hochgewachsenen Kannibalen heißen nach dem Mss. Romornos, auch Romros. Am Südrande des Golfes von Aden, dem afrikanischen Osthorn, wo ELDAD wahrscheinlich an das Land geworfen wurde, lebten die Oromo, deren Verschiebung nach Westen erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts rascher begann³. Diese Oromo sind sicher die Oromos des ELDAD. Bei ihnen finden wir noch in der Neuzeit Menschenopfer⁴. Was die Feueranbetung anbetrifft, so war sie auf dem afrikanischen Osthorne seit grauer Vorzeit im Gebrauch⁵. Seine Befreier verhandelten ihn nicht nach al Sin, d. h. China, wie man unverständlicher Weise übersetzt⁶, sondern wie noch bis in die Neuzeit hinein nach Jemen, d. h. nach al Sana, die uralte Handelsstadt. Hier konnte ihn auch ein jüdischer Kaufmann aus dem Stamme Isaschar freikaufen. Dieser Stamm soll nach ihm am persischen Golfe gewohnt haben und wird wohl sicher mit Arabien Handelsverbindungen gehabt haben.

Wir sehen, daß die Beschreibungen des ELDAD HA-DANI gar nicht mysteriös sind. Ich glaube also, daß das Urteil über diesen Reisenden berichtigt werden muß. Hoffentlich wird uns bald von seiten der Hebräisten eine neue Übersetzung vorgelegt.

Kurze Notizen über die Falascha bringt auch DAVID IBN ABI ZIMRA (1479—1589). Der Kabbalist ABRAHAM LEWI (1528) berichtet über die Tötung von 10.000 Juden im Jahre 1504. Diese Angabe dürfte die Mitteilungen PERRUCHON'S⁷ als richtig beweisen. Um 1540 sollen die Juden nach Berichten ELIJAH VON PESARO und ISAAK IBN AKRICH die Mohammedaner unterstützt haben⁸.

¹ JEREMIAS, a. a. O., p. 156.

² A. a. O., p. 25.

³ P. PAULITSCHKE, Ethnographie Nordostafrikas, Berlin 1893, Bd. I, p. 19.

⁴ PAULITSCHKE, p. 262 u. 280, Anm. 460, p. 246.

⁵ p. 145.

⁶ MÜLLER, Eldad, a. a. O., p. 11.

⁷ RATHJENS, cit. p. 30.

⁸ Jewish Encyclopedie, Art.: Falaschas.

Gerson ben Elizer.

Um 1630 erhalten wir eine größere Abhandlung über die Reise GERSON BEN ELIZER nach Abessinien, in der derselbe sehr genau über die materielle Kultur der Falascha berichtet. Das Werk ist im „Sepher Geliloth Erez Israel“ erschienen und BARATIER hat eine genaue Übersetzung gebracht, um die Lügenhaftigkeit dieses Reisenden zu beweisen. Gerade diese Reisebeschreibung zeigt, wie minderwertig der elfjährige theologische Wunderknabe gearbeitet hat¹.

Es wäre dringend notwendig, daß einmal untersucht würde, ob sich das Manuskript GERSON BEN ELIZER's nicht noch findet. Die Übersetzung in das Jiddisch und von da ins Französische haben die Ortsnamen fast vollständig unlesbar gemacht. Woher GERSON stammte, geht aus seinem Berichte nicht hervor.

Im Jahre 1630 befand er sich in Alexandria. Dort hörte er durch Briefe aus Saloniki (Salnek bei BARATIER), daß mehrere tausend Juden das Land der weißen Mauren und des Priesters Johannes angegriffen und den Grenzfluß Sambation überschritten hätten. Diese Nachricht veranlaßte GERSON nach Saloniki zu gehen. Er traf dort 1631 ein und fand eine Karawane vor, die dort Eisen für Habasch (Abessinien) einkaufte. Mit dem Führer der Karawane schloß er vor dem türkischen Kadi einen Vertrag, ihn nach Habasch und wieder zurück zu führen. Sollte er jedoch dort bleiben wollen, so war dieser verpflichtet, seine Briefe nach Saloniki zu bringen. Er kaufte ebenfalls Eisen ein, das in Habasch einen großen Wert haben sollte. Die Reise bis nach Mekka und Djidda am Roten Meere beschreibt er nicht besonders. Die Ortsnamen sind nach der BARATIER'schen Übersetzung nicht festzustellen. Es ist jedoch ziemlich klar, daß er der großen Karawanenstraße nach Sanaa und Aden folgte. Statt Sanaa hat BARATIER Sina. Er weiß sehr wohl, daß das Indische Meer ganz nahe liegt und sich dort die Gewürzinseln befinden. In der Wüste will er eine Art Tier mit fünf Füßen und drei Augen gefunden haben. Wir werden später sehen, wie genau seine Angaben sind. Es ist mir deshalb unklar, weshalb er hier etwas so Unwahrscheinliches berichten soll. Vielleicht haben wir es mit einem Übersetzungsfehler zu tun, vielleicht auch mit der Alraunwurzel, der Mandragora, die hier gefunden wird². Er beschreibt dann ganz kurz, daß hier Indien, welches er das Land von Kalikut nennt, beginnt. Dort, berichtet er, schlachtet man keine Tiere, die Häuser sind anders gebaut als in Ägypten und ihr Prophet ist Ali, im Gegensatze zu den Arabern, die Mohammed verehren. Er kennt die große Entfernung, die zwischen den Wohnsitzen der indischen und arabischen Juden liegt. Der großen Gefahren wegen ist er deshalb nicht zu den indischen Juden in der Nähe Kalikuts gefahren, sondern direkt nach Zeilah, dem Hafen der weißen Mauren, dem Königreiche Adel.

BARATIER übersetzt statt Zeilah „Sevilla“ und knüpft daran die unsinnigsten Vermutungen. Auch die beschriebenen Holzschiffe, welche ohne Eisennägel hergestellt wurden, sind Beweise für seine Lügenhaftigkeit. Jedoch sind diese geñähten Schiffe ohne jedes Eisen hier wohl bekannt und von dem Zeitgenossen GERSON'S DAPPER³, in ausführlicher Weise beschrieben. Dieser fügt

¹ a. a. O., Bd. II, p. 190—204.

² E. CARMOLY, Relation d'Eldad le Dänite, Paris 1838, p. 26.

³ O. DAPPER, Beschreibung von Afrika, Amsterdam 1670, p. 665.

noch hinzu, daß der Grund hierfür im außerordentlichen Werte und der Seltenheit des Eisens zu suchen wäre.

Von Zeilah marschierten die Kaufleute in das Innere. Zwei Tage von der Grenzstadt, die er nicht nennt, liegt der Sambation und das Land der Juden. Er gibt jedoch an, daß sie auf dem Wege an einem großen feuer-speienden Berg, wie auf Sizilien, vorbeikamen, ebenso an heißen Dämpfen, die dem Flusse (BARATIER übersetzt Meer) entstiegen. Dort ist in der Nähe auch ein großer Olivenwald¹ und man findet auch dort Schwefel.

Auf der großen Karawanenstraße Zeilah—Ankober am Hawasch liegen die berühmten heißen Thermen von Bilen. Hier trifft er auch wieder auf die Wälder am Flusse und hier finden wir auch den noch heute einzigen tätigen Vulkan Dofan mit seinen Schwefelminen. Wir sehen also, daß seine so unverständenen Angaben geographisch vollständig richtig sind.

Des Krieges halber konnte er jedoch den Sambation nicht überschreiten und mußte drei Wochen in dieser Grenzstadt bleiben. Er benutzte diese Zeit dazu, um sich über die materielle Kultur der Juden zu unterrichten. Unter anderem berichtet er, daß Eisen hier dasselbe Gewicht in Gold werte. Wenn wir wissen, daß damals der größte Teil dieses Metalles aus der Türkei kam und auch heute noch, daß Erz über Zeilah kommt, da sie dort nur sehr schlechtes Eisen haben, dafür aber viel Gold besitzen, so ist dies leicht möglich². Daß die Juden jedoch bis nach Zeilah vorgedrungen sein sollen, glaube ich nicht. Ich nehme eher an, daß dieses die Galla waren, die er, wie wir später sehen werden, auch für Juden ansieht. Ein Gleiches tut auch BALTASAR TELLES in seiner zu Coimbra 1660 veröffentlichten „Historia geral de Ethiopia“³. In diesem Falle besäßen wir hier einen historischen Beleg, den PAULITSCHKE⁴ für den Angriff der Gallas auf Zeilah sucht. GERSON berichtet, daß er selbst die Ruinen noch gesehen habe und man daraufhin die Stadt stark befestigte.

An Einzelheiten berichtet er folgendes: Geld besaßen sie nicht, sondern bezahlten mit Goldstückchen nach Gewicht. Sie kleideten sich in Leinen und Seide sehr buntfarbig, doch niemals schwarz. Alle Arten von Gewürzen gibt es dort.

Die Juden besitzen 24 Könige, unter ihnen ist der höchste der König Elizer, welcher zu seiner Zeit regierte. Seine Krieger trugen Helme und Panzer. An Waffen besaßen sie große Lanzen, Schwerter, Bogen und Pfeile mit Widerhakenspitze, die stark vergiftet waren. Er gibt von allen diesen Waffen genaue Beschreibungen. Ihre Pferde waren außerordentlich stark und wurden mit Wein und Fleisch gefüttert. Unbekannte Personen konnten sie nicht berühren. Die Reiter benutzten Kettensteigbügel und Kettenzügel. Als Nahrung nahmen sie Säcke mit Gewürzen mit sich.

Alles dieses klingt BARATIER unglaublich, trotzdem es noch heute so ist. — Von den 24 Richtern bei den Falaschas spricht auch RATHJENS⁵. Nach

¹ PAULITSCHKE, p. 157.

² DAPPER, p. 654.

³ PAULITSCHKE, p. 236.

⁴ PAULITSCHKE, p. 237.

⁵ p. 27.

DAPPER¹ sind damals die Waffen der Abessinier Wurfspieße, Degen und Schlachtschwerter, Helme mit starken runden Schildern, als Panzer lange Röcke mit Ringen.

Die vergifteten widerhakigen Pfeile beschreibt PAULITSCHKE (p. 113), ebenfalls berichtet er über die Pferde², daß sie so feurig wären, daß die Türen der Ställe mit Eisen zum Schutze beschlagen werden. Als Futter erhalten dieselben Milch und Fett. Die verbundenen Augen der Pferde hat GERSON wohl mißverstanden. Zur Jagd werden den Pferden die Ohren verbunden. Vielleicht war es jedoch Brauch, ihnen, wie heute bei den Stierkämpfen, ein Auge zu verbinden. Als Zügel benutzt man noch heute lange Leitseile. Das Anbinden an Pfähle und Fesseln der Füße ist im Orient überall der Fall³.

Die Gewürznahrung ist auch zu erklären. Als Nahrung auf dem Marsche führt man heute Mehl mit sich, das aus pulverisierten Brotfladen bereitet wird. Dem Brotmehle werden starkriechende Gewürze beigemischt, so daß das gebrochene Brot einen starken Duft verbreitet. Auf dem Marsche wird es mit Wasser und Fett zu einem nicht unschmackhaften Brei angerührt⁴.

Der König Daniel von Armenien nach BARATIER ist wohl sicher „von Oromo“ (Aramanie). Er erzählt, daß die Frauen hier außerordentlich keusch seien und berichtet über den hier so typischen Gesichtsschleier und die noch heute bei den Oromos gefundene sonderbare Halsbekleidung⁵.

1631 sah er hier eine Gesandtschaft, die zum Judenkönig ELIZER zog. Unter anderen genau beschriebenen Schätzen führten sie einen Fischmenschen ohne Kopf mit sich, der Augen und Mund auf der Brust hatte. Auch DAPPER⁶ berichtet über diese Fischmenschen. Es handelt sich jedoch hier um eine große Sirenenart (*Dugong hemprichi*), die im Roten Meere sehr häufig ist. Diese Tiere benehmen sich sehr menschlich. Die Weibchen drücken mit den Vorderflossen die Jungen an die Brust.

Eine sehr interessante Tatsache berichtet er aus dem Jahre 1628. Acht gefangene Juden flüchteten sich zu dem König der Falaschas, der ihnen zur Probe hebräische Bücher vorlegte und sich dadurch von ihrem Volkstume überzeugte. Wir hätten also hier einen Beweis für die Annahme, daß erst zur Zeit der Gallaeinfälle, die hebräischen Schriften verloren gegangen sein sollen⁷.

Aus allen diesen Einzelheiten sehen wir, daß wir hier eine ganz zuverlässige, noch unbenutzte Quelle besitzen. Hoffen wir, daß ein besseres Manuskript festgestellt wird, damit wir endlich eine gute Übersetzung erhalten.

RATHJENS wird sich dann wohl veranlaßt sehen, sein vergriffenes Buch neu herauszugeben.

¹ p. 681.

² PAULITSCHKE, p. 227.

³ PAULITSCHKE, p. 228.

⁴ PAULITSCHKE, p. 158/159.

⁵ p. 86, 194, 201.

⁶ p. 664.

⁷ RATHJENS, p. 80.

Der Buddhismus des Mahâyâna.

Von Archimandrit mag. theol. P. GURJ.

Aus dem Russischen übersetzt mit einer Einleitung:

Die Bedeutung des Mongolischen für die Kenntnis des nördlichen Buddhismus.

Von W. A. UNKRIG.

(Schluß.)

III.

Nun scheint es, jetzt könnte man ausruhen, nachdem man sein Apogäum erreicht hat. Wohin soll man aus Leere und Nichts weiter gehen und was noch machen? Aber der Buddhismus wirkt und zeugt sehr Großes. Er macht den Versuch, aus einem Menschen, der sich in Nichts verwandelt hat, eine Gottheit zu schaffen, ein Wesen, begabt mit den Attributen göttlicher Würde, Kraft und Macht.

Der Buddhismus stellt die Lehre auf, daß jeder, der die höheren Stufen der Kontemplation erklommen, gleichzeitig damit höhere Fähigkeiten und Kräfte erwirbt, sozusagen vergöttlicht wird, Macht und Eigenschaften einer Gottheit bekommt.

Zum Teil werden analoge Vorstellungen mit dem Bewußtsein derjenigen wirklichen und natürlichen Vorzüge erklärt, die das Leben eines selbstvertieften reinen Geistes vor einem solchen mit Vorherrschaft körperlicher Notwendigkeiten hat. Das Leben eines reinen Geistes wird ohne Frage durch das Bewußtsein eines erweiterten intellektuellen Horizonts, durch die Erkenntnis der eigenen relativen Freiheit und Unabhängigkeit oberhalb des umgebenden Seins charakterisiert.

Die Tiefe des menschlichen Wesens ist ihrer Natur nach geheimnisvoll. Im menschlichen Geiste treten manchmal, in die Augen springend, Eigenschaften zutage, die der gewöhnlichen Begrenztheit der Leute fremd sind, und von irgendeiner wunderbaren Verwandtschaft oder engen Beziehung des menschlichen Wesens zu dem Höheren sprechen, das wir Gottheit nennen.

Wenn dem menschlichen Geiste Unbeschränktheit eingeräumt, er befreit wird vom niederdrückenden Einfluß seitens des Körpers, was ist dann weiter Wunderbares dabei, wenn dieser sich dann von solchen Seiten zu zeigen anfängt, von denen aus er sich früher niemals zeigte, und Eigenschaften zu offenbaren beginnt, die er früher nicht an den Tag legte, wie z. B. Vorhersehen, gewaltiges Wissen, Gedankenlesen usw.

Was wunderbar, wenn dieser Geist nun anhebt, besondere, bisher unbekannte Empfindungen zu durchleben und Zustände zu spüren, von denen er früher auch nicht einmal träumen konnte. Daß Stadien der Selbstvertiefung von dem Gefühl der Stille und Ruhe begleitet sind, ist eine bekannte, allgemeine Tatsache. Indische Literaturquellen sagen uns noch von intensiven freudigen Erlebnissen, von Zuständen unerklärlichen Glücks und Seligkeit, von Empfindungen tiefer Liebe und Mitleids zu allem Lebenden, die tiefe Betrachtungen begleiten. Ruhe des Geistes trägt schon in sich selbst das Element der Seligkeit und Freude. Hiermit vereinigen sich, vielleicht noch irgendwelche, uns unbekannte Fakta aus geistigem oder körperlichem Gebiet, die unvermeidlich mit den Selbstvertiefungszuständen verbunden sind und eine intensive freudige Stimmung wachrufen. Man darf annehmen, daß im Stadium der Selbstvertiefung

das ganze Geistesleben sich in der Region des Herzens konzentriert. Es ist vollkommen möglich, daß eine derartige tiefe Selbstkonzentration, bei der alles Leben im Gebiete des Herzens seinen Mittelpunkt bekommt, von einem starken Blutandrang dorthin begleitet wird und einen entsprechenden emotionellen Zustand hervorrufen kann, ein freudiges Beben des Herzens.

Wenn wir jetzt von diesem Standpunkte eines inneren freudigen Erlebens in den Selbstvertiefungsstadien aus nochmals die übelbeleumdete Frage nach dem buddhistischen *Nirvāṇa* betrachten, so erhalten wir eine Übereinstimmung zweier ganz und gar entgegengesetzten Anschauungen über sein Wesen. Theoretischerseits erscheint es, gemäß den Prinzipien des Buddhismus, wie wir schon sahen, als Leere; in ihrer Erreichung realisiert der Buddhist das Ideal der Selbstvernichtung. Auch arbeitete der Buddhismus des Mahāyāna eine spezielle, mehr oder minder andauernde Praxis aus, um dieses Ideal ins Leben umzusetzen. Von der psychischen Seite aus aber kann das *Nirvāṇa* vollkommen billig als ein Zustand der Freude und Seligkeit betrachtet werden, weil die Stufen höherer Meditationen und Selbstvertiefungen faktisch von diesen Empfindungen der Ruhe, Seligkeit und rechenchaftslosen Freude begleitet werden. Hieraus erklären sich leicht die Quellen der widersprechenden Definitionen über das Wesen des *Nirvāṇa*.

Das Element der Seligkeit und des Allzufriedenseins, das die Nachfolger des Buddhismus durch seine Intensität anzieht, gab dem buddhistischen Kontemplanten, schon so wie so mit vielen übernatürlichen Kräften ausgestattet, noch ein göttliches Kennzeichen — die Eigenschaft eines allfreudigen und allseligen Wesens und wirkte eben hierdurch außerordentlich für die Festigung der Vergötterungsidee bei einem rechtgläubigen Anhänger, der die höheren Stufen der Selbstvertiefung erklommen.

Natürlich, wenn es im Buddhismus die Idee eines höheren persönlichen Wesens gäbe, dann würden alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften, das ganze Vergötterungsstadium auf dieses zurückgeführt werden, würden als Gnade und Gabe von ihm gelten. Aber solche Idee hat der Buddhismus nicht und will höher als den Menschen nichts kennen und ansehen.

Aber trotzdem ist es unmöglich, die Idee des Göttlichen ganz und gar aus dem menschlichen Bewußtsein zu verbannen. Man kann zwar mit Erfolg unrichtige Begriffe von der Gottheit ausröten, aber ihre Idee selbst liegt so tief im Selbstbewußtsein des Menschen, daß sie nur manchmal auf eine Zeit lang betäubt wird, um dann in noch grellerem Feuer zu brennen. . . Als man in der pantheistischen Anschauung die Gottheit mit dem umgebenden Dasein des Universums zusammenfließen ließ, da leugnete der Buddhismus, indem er seine eigentümliche Anschauung über das Weltendasein als eben ausschließlich nur über eine Kette von Ursachen, über eine Erscheinung ohne Erschienenenes, ohne jede Wesenhaftigkeit, ohne Substrat zur Schau stellte, vollkommen logisch und mit Recht eine solche Gottheit. Da er aber außerhalb des umgebenden Weltendaseins kein anderes kannte — der Mensch galt im metaphysischen Sinne als Teil dieses Daseins selbst — da gab es natürlich, für die Gottheit im Buddhismus überhaupt keinen Platz. Die Philosophie der Selbstnegierung und Selbstvernichtung kam auf.

Und hier tritt ein merkwürdiges Faktum zutage. Dem Bewußtsein der Buddhisten eröffnen sich bisher ungekannte Valente des Lebens. Die Freiheit des menschlichen Geistes wird erkannt, seine relative Herrschaft über die Wesenhaftigkeit (das Substantielle) des Daseins; die absoluten Bestrebungen der Vernunft werden offenbar, eine hohe Freude des Herzens wird wahrgenommen, die sich in Liebe und Mitleid zu allem Lebendigen ergießt. Der Mensch stellt sich höher als alles Weltendasein dar, das zu Anfang vergöttert wurde, aber dann zusammen mit der darin enthaltenen Gottheit seine Anerkennung als absolute Leere erfuhr. Er wird gewahr, daß seine Natur über die höheren Werte des Lebens verfügt: über Freiheit des Geistes, Tiefe der Erkenntnis, Fülle einer umfassenden Liebe, daß es außer Elend und Qual Freude des Herzens gibt bei innerer Herrschaft über diese Valente des Lebens. Und wie sich nur dieser Vorzug des Menschen dem Selbstbewußtsein offenbarte, wie nur in letzterem Freiheit des Geistes und die absoluten Bestrebungen der Vernunft erkannt werden, da kommt auch wieder die Idee der Gottheit, die mit allen Kräften des Verstandes und Willens vernichtete, an die Oberfläche des Bewußtseins. Der begrabene Gott steht von den Toten auf.

Wer aber wurde denn zum auferstehenden Gott? Zu ihm wurde selbst der Mensch, der die idealen Eigenschaften seines Wesens erkannt.

Der Meditant, der sich müht, zur Leere zu werden, und das Ziel seines Lebens in vollkommenem Verlöschen des Bewußtseins und absoluter Einstellung jeder Lebenstätigkeit sieht, wird zur Gottheit, indem er sich selbstständig zu dieser Würde erhebt. Er ist Gott für sich selbst und für die Leute, die seine höhere Autorität anerkennen. (Hierin liegt auch der Grund für die Entwicklung des buddhistischen Pantheons, der Lehre von den Buddha's, Bodhisattva's, verschiedener Art kleiner Götter usw.) Die Buddhisten verstehen unter ihrem charakteristischen Ausdruck „zum anderen Ufer des Daseins hinüberfahren“ oder „ins *Nirvāṇa* eingehen“ durchaus nicht Selbstvernichtung, nicht eine Atrophie der Kräfte des menschlichen Geistes und nicht ein völliges Aufhören des Daseins, sondern einen Ausweg aus dem qualvollen Kreislauf des gegenwärtigen Lebens und ein Erreichen des Gottesstadiums.

Nicht nur die Buddha's, die im *Nirvāṇa* zur Ruhe gekommen, sondern auch die Bodhisattva's, die in der Welt wirken, werden in den heiligen Büchern des Buddhismus als Leute beschrieben, die mit göttlicher Kraft ausgestattet sind. Diese Kräfte gewinnen sie auf dem Wege der *Samādhi* oder Kontemplationen. Die *Samādhi*, welche als bester Weg zur Erlösung erscheint, führt die Menschen auf die Stufe von Gottheiten und begabt sie mit wundertätiger Kraft. Einmal, als ich in einem *Khurul* war, fragte ich einen Gelübten: „Welches ist der schnellste Pfad zum Heil?“ Er antwortete: „Man muß sich zum Dhyāna niedersetzen“, und begann sogleich zu erzählen, wie in früheren Zeiten bei ihnen im *Khurul* ein Meditant gewesen, der Regen auf die Erde führte, und andere Wunder tat.

Parallel mit der Wunderkraft verleiht die *Samādhi* dem Kontemplanten auch göttliche Empfindungen.

¹ Kālmükische Aussprache des tibetischen *dGe-ston*.

Mit den höheren Betrachtungen sind nach Meinung der Buddhisten untrennbar Gefühle maßloser Liebe, Barmherzigkeit und Mitleids gegenüber allem Lebendigen verknüpft. Dies sind die sogenannten (vier) unermeßlichen Gefühle, „*dörbön tsaklaši ügèi*“. Sie werden so genannt, weil sowohl ihr Objekt — alle beseelten Wesen — als auch der Geisteszustand selbst, der in diesen Gefühlen durchlebt wird, allumfassend, unermeßlich sind.

Den ersten Platz unter diesen unermeßlichen Gefühlen nimmt die Liebe ein, Barmherzigkeit, Wohlgeneigtheit zu allen belebten Wesen, der Wunsch, daß auch sie kein Leid kennen möchten, sondern sich vollkommen freuen. Die Seele des Betrachtenden wird sozusagen größer, das gesamte Universum im Gefühle der Liebe mitsichreißend.

Mit letzterer verbindet sich unvermeidlich Mitleid, gleichsam eine Stimme der Liebe beim Anblick der Leiden der Welt, und Freude, gleichsam die Fülle eines liebebegeisterten Herzens. So tritt vor uns der Gott in seinen erhabenen, göttlichen Eigenschaften. Ihm sind zehn verschiedene Gattungen von Kräften zu eigen: 1. Die Herrschaft über das Leben, d. i. die Möglichkeit, zahllose Kalpa's zu durchleben; 2. die Herrschaft über den Gedanken, d. h. er kann den Geist sich unterordnen, sich frei in die *Samādhi*'s versenken, seine wunder-tätige Kraft in die Tat umsetzen; 3. die Herrschaft über das Besitztum, d. h. er ist imstande, mit Kostbarkeiten aller Art und allem Notwendigen die Welt zu füllen; 4. die Herrschaft über die Werke, d. h. er vermag die Vergeltung zu erhalten, die ihm für seine Werke gebührt; 5. die Gewalt über die Erscheinung — er kann seinem Willen gemäß in allen Welten erscheinen; 6. die Gewalt über die Frömmigkeit — ihm ist es gegeben, in allen Leibern Gestalt anzunehmen und die Lehre zu erklären; 7. die Gewalt über die Lehre — er versteht es, alle Objekte zu erörtern; 8. die Macht in Gebeten und Wünschen, d. i. all sein Sehnen geht in Erfüllung; 9. die Herrschaft über die wunderwirkende Kraft — und 10. über die Vernunft, die Weisheit.

Mit diesen zehn Kräften sind vier Furchtlosigkeiten verbunden: 1. die Fähigkeit, das Gehörte im Gedächtnis zu behalten und, ohne es jemals zu vergessen, furchtlos auszulegen und seinen Sinn zu predigen; 2. eine Uner-schrockenheit, verliehen durch den Schutz dreier Dinge: das Erreichen der Abwesenheit der Persönlichkeit (*bi ügèi*) oder „Nicht-Ich“, das Nicht-Offen-baren von Merkmalen der Dinge, die anderen Böses verursachen und der vorwurfsfreie, selbständige Weg; 3. eine Furchtlosigkeit, die besteht in immerwährender Erinnerung an Festgehaltenes, d. i. die gehörte Lehre, in Erreichung von Vernunft und Routine bei der Erlösung der Wesen und in ihrer Belehrung zur Demut und ununterbrochenen Tugend, und 4. Unverzagtheit, daß man nicht am Geiste der Allwissenheit ermatte ...“ (KOVALEVSKIJ, Bemerkungen über den Buddhismus, pp. 138—139).

Das *Rūmtai namśag* unterscheidet folgende aufsteigende Stufen bis zum Stadium eines Buddha: den Weg der Çrāvakas — der niedere, den der Pra-tyekabuddhas — der mittlere, und den der Bodhisattvas — der höhere. Die Çrāvakas (dasselbe wie Nachfolger des Hīnayāna) verwerfen den Begriff der Ewigkeit und Vernichtung, wenden einige Dhyanas oder Betrachtungen prak-tisch an, negieren auf Grund von Gesetzen die „Nisvanis“, — d. i. Hemm-

nisse auf dem Pfad der Erlösung oder Eitelkeiten, wie sie die Buddhisten gewöhnlich nennen, — aber auch nicht alle gelangen an den Zustand der Arhat, der Besieger der Feinde, eines der höheren Stadien, obgleich noch weit entfernt von dem eines Buddha.

Die Pratyekabuddha's halten die Anschauung für falsch, daß der Mensch an und für sich ein Machtwesen sei. Im Verlaufe von hundert großen *Galab*¹ ziehen sie vom Pfade der Erwerbung vorüber zum Weg der Nichtunterrichtung. [Hierunter werden spezielle Wege zur Erreichung höherer Stufen buddhistischer Vollkommenheit verstanden: der Pfad der Erwerbung von Tugend, der des Kampfes, des Schauens, der Betrachtung und Nichtunterrichtung, die ihrem praktischen Wesen nach dasselbe vorstellen, wie die von uns geschilderten Dhyâna's und sechs Pâramitâ's.] Bei Verleugnung des Arhat-Zustandes, als eines niederen und sich höher ausdehnend, werden die Pratyekabuddha's zu *Khutuktu's*, d. i. göttlichen Wiedergeborenen. Aber trotzdem sind die Pratyekabuddha's, obschon sie zwar göttliche Würde besitzen, noch nicht völlig von den Wurzeln der Qual losgesondert. Wir haben es also mit einem Buddha zu tun, der seinen Zustand leidenschaftlich liebt, auf ihn stolz ist und anderen nicht hilft. Kraft dessen ist er den Wurzeln des Übels nicht fremd. Deshalb gibt es einen noch höheren Weg — den der Bodhisattva's. Diese häuften im Verlauf zahlloser *Galab* Tugenden an, erkannten im Verlauf von hundert *Galab* das Wesen der höheren Weisheit. Als sie das Ende des *Samsâra* zu erreichen begannen, da schlossen sie nach Besiegung der *Simnus* — der Geister des Bösen — zur Hälfte der Nacht lichttragend den Pfad der Erwerbung, den Weg des Kampfes, des Schauens und der Betrachtung; vor der Dämmerung gingen sie entlang den Pfad der Nichtunterrichtung und schließlich als sie vollkommen geworden in der Erkenntnis des Gesetzes, da verkündeten sie es den Menschen, drehend das Rad der vier Wahrheiten der Lehre.

Es ist dies der Pfad der Bodhisattva's, den einstmals auch Buddha geschritten ist. Ein Bodhisattva, der körperliche Form annimmt und sich dem Dienst an anderen hingibt, gehört, obwohl er sich noch nicht auf der allerhöchsten Stufe des *Nirvâna* kraft des Umstandes, daß er noch etwas Materielles an sich hat, befindet, bereits zur Zahl der Götter oder *Burkhane*².

In Übereinstimmung mit den erwähnten Stufen buddhistischer Vollkommenheit werden auch die Mittel der Erlösung in höhere, mittlere und niedere unterschieden. „Den Çrâvakas, sagt Buddha (*„Garbaçenbo“*, Handschrift, Fol. 8), die über geringe Fähigkeit zum Sinnen verfügen, offenbarte sich ein kleines Mittel zur Erlösung; den Pratyekabuddhas, die mittleres Sinnvermögen haben, die mittleren Heilsmedien; denen aber, die den Pfad der Bodhisattva's beschritten, ein höheres Werkzeug zur Rettung.“ „Die Çrâvakas sind Wesen, die die allgemeine Leere nicht nur nicht begreifen und in ihrer abstrakten Form sich nicht vorstellen können, sondern sogar nicht imstande sind, sich ein treffendes Bild von den Erscheinungen dieser Leere in der Welt zu machen. Sie verstehen noch nicht, daß letztere dem Wesen nach

¹ Mongolisch für sanskr. *kalpa*.

² Der mong. Pluralis wäre *burkhat* oder *burkhan* — *nughut*.

Nichts ist, Eitelkeit, daß jede Art von Dasein in der Welt Leiden. Sie sehen in ihr Freuden und Leiden, und darum ist ihr Sehnen darauf gerichtet, Qualen aus dem Wege zu gehen und weltliche Freuden zu erlangen. Deshalb mühen sie sich in ihrer moralischen Tätigkeit nur ab, um eine bessere Wiedergeburt zu erlangen und folglich noch nicht zum Zweck definitiver Erlösung; da aber eine bessere Wiedergeburt auch einen besseren Weg zum Heil freilegt, werden ihre Mittel und Regeln allenfalls als Medien zur Erlösung bezeichnet (d. h. sie streben eine Wiedergeburt an, die ihnen nur Pfade zu den Heilmitteln eröffnet, aber nicht zum Heile selbst). Die Pratyekabuddha's sind schon eher befähigt, den Buddhismus zu verstehen. Sie haben sich schon genauer zu eigen gemacht, was die Welt an und für sich ist. Sie begreifen, daß die fünf Bedingungen des endlichen Daseins des Geistes (d. i. die Skandha's) Unreinheit, Leid sind, daß sie nicht ewig und nicht „Ich“, und darin besteht eben auch die Weisheit dieser Wesen. Darum ist ihr Sehnen schon nicht an die Welt geheftet; selbst in den Freuden sehen sie schon Leiden. Sie suchen Befreiung von der Welt, Erlösung. Weil aber ihre Weisheit sich nur auf die Welt erstreckt, sie jedoch geistiges und abstraktes Sein noch nicht vorstellen und deswegen sich selbst noch nicht verstehen, so können sie auch den echten Pfad des Heils nicht betreten, ohne die Nichtigkeit des „Ich“ und die Identität aller Wesen zu begreifen. Sie denken, unter dem Banne des Egoismus stehend, nur an ihre eigene Rettung, ohne Sorge um die anderen; sie haben in sich noch keine Liebe geschaffen und verachten deshalb, die tiefer als sie in der Tugend stehen. Infolge von Stolz halten sie es in bezug auf sich für unnötig, irgend jemandes Leitung anzuerkennen, sondern gehen fort in die Einöde, um sich einsamer Askese hinzugeben.

Obgleich die Pratyekabuddha's bei solchem Verfahren nicht in vollem Sinne erlöst werden — weil ja, um des Geistes Natur, um die Leere zu begreifen, vorher die Nichtigkeit der Welt verstanden werden muß — so kommen sie doch an den Pfad zum Heile heran, und deshalb dürfen ihre Mittel und Regeln Erlösungsmittel genannt werden. Der gemeinsame Unterschied der Ārāvaka's und Pratyekabuddha's von den Bodhisattva's besteht darin, daß ihre geistliche Weisheit sich nur auf die Welt und ihre Erscheinungen bezieht, aber nicht auf das Wesen der Welt und den abstrakten Geist. Die höheren Wesen, d. i. die Bodhisattva's verfügen über höhere Erkenntnis, erkennen, daß alle Dinge dem Wesen nach Leere, nicht geboren, für sich keinen Grund oder keine Wurzel (d. i. Selbstdasein) haben.“ (BOBROVNIKOV, Handschrift: Mündliche Lehren Mañjuśrī's.)

Das Bodhisattva-Stadium wird, wie wir schon sagten, durch Verwirklichung der sechs Pāramitā erreicht. „Wenn der Erlösungsbedürftige sich in den sechs Pāramitā übt“, sagt das buddhistische Werk „*Tonlkhū-in čimèk*“, „dann kommt er, nachdem er vom göttlichen Gedanken durchdrungen, auf den Pfad der Bodhisattva's und gelangt in ihre Regionen, die Grade der Vollkommenheit. Wenn wir fragen, was das für ein Weg sei — so ist das ein Weg der Erwerbung, des Kampfes, des Schauens, der Betrachtung, ein Weg des endlichen Erlangens. Das sind die fünf Wege“. Unter dem Weg der Erwerbung wird eine Anhäufung guter Werke verstanden, das ist nach Meinung KOVALEVSKIJ's

die Verwirklichung der fünf Anfangspāramitā, des Almosens, der Gelübde (Erfüllung geistlicher Pflichten), der Geduld, des Eifers und der Betrachtung (Chrestomathie, II, p. 481). „Nachdem sie den göttlichen Gedanken wachgerufen, die Unterweisung des Lehrers angenommen, mühen sich die Erlösungsbedürftigen um die Tugend, bis Wohltun spendende, höhere Weisheit geboren wird, d. i. die sechste Pāramitā, die der Weisheit.“

Dieser Weg heißt der der Erwerbung oder Anhäufung, weil man hier Schätze der Tugend sammelt und zum Gefäß derselben wird. Hierbei werden in 12 Objekten aus dem 37gliedrigen Wege der „Bodhi“ zustande gebracht: Vier Entsagungen von der Anhänglichkeit (an den Körper, das Selbstbewußtsein, das Sinnen, die Lehre), vier wahre Loslösungen (von sündhaften Lehren, Widerstand gegen die Erscheinung schädlicher und Unterstützung beim Auftreten nützlicher Dogmen, sowie Verbreitung der früheren Entsagungen) und vier wunderbare Eigenschaften (des Wunsches, des Eifers, des Gedankens und des Verstehens). Alles dies zusammen bildet den kleinen, den mittleren und den großen Weg der Erwerbung. Nach seiner Zurücklegung beginnt der Pfad des Kampfes; jedes Böse wird besiegt, die Anhänglichkeit an die Materie, der neidische Gedanke und jedes Hindernis im Wissen. Dieser Weg wird infolge des hier vorsichgehenden Streitens um klares Verständnis der Wahrheit, der Weg des Kampfes genannt. Dabei kommen in fünf Eigenschaften und fünf Kräften aus 37 Gliedern die Wege der Bodhi zustande (der Frömmigkeit, des Eifers, der Anhänglichkeit, der Betrachtung und der Vernunft). Wer gemäß dieser Lehre verfährt, gewinnt das allererste aus den zehn Gebieten der Bodhisattva's. Weiter kommt der Weg des Schauens (des genauen Zusehens, des Wissens), auf welchen unter 37 sieben göttliche Eigenschaften geboren werden (wahre Erinnerung, Unterscheidung der wahren Lehre, wahres Streben, wahre Freude, wahrer Eifer, wahre Betrachtung usw.). Dann folgt ein Pfad, der das Tor in die höheren acht Regionen der Bodhisattva's öffnet, und schließlich ein solcher des endlichen Erlangens oder der Nichtbelehrung, der den Menschen zum Stadium eines allvollkommenen *Burkhan* führt und ihn mit der Weite der Vergöttlichung füllt.

Das Verlangen der Seele, einen lebendigen Gott zu haben, ließ den Buddhismus auch in bezug auf einen allvollkommenen *Burkhan*, d. i. einen Buddha, nicht der Logik des Dogmas folgen und seine Gottheit in die Leere des philosophischen Nicht-Seins versenken. Die religiöse Natur der Seele nahm das Übergewicht über die Schlußfolgerungen der Überlegungskraft und nötigte sie, das anzunehmen und zu bekennen, worauf sie nach den Grundlagen der von ihr als Überzeugung akzeptierten Weltanschauung gar kein Recht hatte. Und da haben wir es, daß dieselbe Schule, welche mit minutiöser Genauigkeit die Idee der Leere ausarbeitete, dem Buddhismus den Begriff eines Buddha gab, der nicht vernichtet war, nicht erloschen im *Nirvāṇa*, und seine Eigenschaften schilderte.

Das Mahāyāna schrieb einem Buddha fünf Skandha's zu, entsprechend jenen fünf der belebten Wesen. „Die Skandha's eines Buddha“, sagt KOVALEVSKIJ (Handschrift: Anmerkungen etc. Fol. 176), „sind nichts anderes als Waffen, mit denen er sich zur Vernichtung der Skandha's des *Samsāra* rüstet; es sind

Waffen, die bei den Buddha's blieben, als letztere ihre Bestimmung erfüllt und sich mit ihrer Hilfe ganz und vollkommen gemacht hatten.“ Die Idee von diesen Skandha's findet sich in der großen *Prajñā-pāramitā* zerstreut, und dort ist auch gesagt, daß mit der Vernichtung der Skandha's dieser Welt ewige erworben werden. Diese sind folgende:

1. Der Skandha der Moral. Dieser ist vorzugsweise bestimmt, den Leib im Zaum zu halten, um ihn vor Vergehen zu bewahren. Reine Moral haftet dem Buddha an, wenn er seinen Körper vollkommen reinigt, der zum ersten Skandha, der Form, gehört. Deshalb erscheint der Moral-Skandha auch als Ersatz eines vernichteten.

2. Der Skandha der Betrachtung, damit man sich zur Bezähmung der Erregungen wappnet, die von den Skandha's der Empfindungen ausgehen, den Bewegungen, die eine Erleuchtung des Verstandes hindern.

3. Der Skandha der Vernunft oder der Weisheit, der in einer Erleuchtung des Seelengebietes besteht, in der Vernichtung aller Hindernisse, die von dem Skandha der Vorstellungen ihren Ursprung nehmen, die immer irrig und eitel sind.

4. Der Skandha der Befreiung, Erlösung das ist Befreiung aus den Ketten des Elends, die uns an die Welt schmieden, eine Erlösung, die einem Wesen Selbständigkeit verleiht.

5. Der Skandha des Vorhersehens der befreiten Vernunft; das nichtgeborene, selbständige Auge der Weisheit, das alles erleuchtet, ist offenbar im Vorherschauen der Tatsache, daß die Erkenntnisse der Seele, die fünf Skandha's der Welt, falsch sind.

Buddha besitzt dann weiter eine vierfache Vernunft (*dörbön belgé bilik'*) — vier Formen der Allwissenheit, welche an sich nichts anderes, als der Skandha der Weisheit ist.

1. „Die Vernunft — ein Spiegel“, sie ist einem Spiegel ähnlich. Das ist eine Wurzelerkenntnis, frei von allen Irrtümern. In ihr werden, wie in einem reinen Spiegel, alle Gegenstände zurückgeworfen, die sie klar sieht. Dies ist die am meisten vervollkommenste Vernunft (die das Ende erreicht hat).

2. „Die Vernunft der Gleichheit“, gleich der Wesenhaftigkeit. Eine Vernunft, die alles betrachtet, als ob es in sich nach Inhalt oder Leere identisch sei; — eine Vernunft, für die alle belebten Wesen gleich sind, und ein Buddha, der über sie herrscht, leitet diese nur aus Mitleid, im Verhältnis zu ihren Fähigkeiten. Diese Vernunft bekommt ihren Keim aus der ersten Region der Bodhisattva's, wenn sie über die Unterschiedslosigkeit zwischen „Ich“ und den übrigen belebten Wesen sinnt; dieses Sinnen wird bei einer Erhebung in andere Regionen immer vollkommener, und läßt schließlich, wenn der Bodhisattva Befreiung vom *Samsāra* erlangt oder sich ins *Nirvāṇa* versenkt hat, die eitle Seele zurück und verwandelt sich in die Vernunft eines Buddha.

3. „Die frei schaffende Vernunft“ — die Fähigkeit eines Buddha, seinen Taten das Ansehen der Vollkommenheit zu geben. Das ersetzt bei ihm unsere Organe, Augen usw., und dient als Grundlage für alle Werke, die er in verschiedenen Dimensionen zum Wohle der belebten Wesen in zahllosen Landen vollbringt.

4. „Die relativ betrachtende Vernunft“ — eine Umschau haltende, mit deren Hilfe ein Buddha klar und ohne Mischung, sowohl die objektive als auch sub-

jektive Bedeutung aller Gegenstände sieht. Diese Vernunft vertritt bei ihm die Erkenntnis (der Seele) und ist Grundlage der Meditationen, der Samādhi und der Selbstversenkung, darinnen ein Buddha das Erreichbare ohne jede Hindernisse erlangt. — Schließlich ist der Buddha des Mahāyāna mit drei Körpern angetan:

1. „Der absolute Körper“ — eine Personifikation der Leere. Das abstrakte Dasein eines Buddha, eine Existenz, deren Wesen die Vernunft ausmacht, ist einem Spiegel ähnlich. Es ist ein Buddha, in sich selbst konzentriert, außerhalb jeder tätigen Beziehung zur Welt.

2. „Der Körper vollkommener Seligkeit“ — Zufriedenheit. In ihm treten zwei Vernunftgattungen des Buddha zutage: die identische und die Umschau haltende. Durch sie schwelgt er in dem ganzen geistlichen Erbe und genießt alle großen Annehmlichkeiten. Mit diesem Körper angetan, hält er Wohnung in den himmlischen Sphären. Er brennt in Schönheit, umgeben von den *Tēhri* (Himmelsbewohnern) und Bodhisattva's, denen er seine Lehre verkündet.

3. „Der menschliche Körper“ — die Inkarnation in Gestalt der belebten Wesen, z. B. als Çākyaṃuni usw.

Die Anhänger des Mahāyāna sagen, daß ein Buddha diesen Körper mehrmals annehmen kann und unterscheiden drei Erscheinungsarten: 1. eine künstliche, wenn ein Buddha, ohne das Stufenartige der Geburt zu beachten, mit einmal Gestalten annimmt, wie z. B. die eines Musikanten, eines Schmiedes, eines Schreibers; 2. eine magische, wenn er zur Erleuchtung wilder Tiere und Geister unter ihnen geboren wird wie ein wirkliches Tier oder Geist; und 3. eine Geburt in Gestalt eines Bodhisattva, wobei in stufenweiser Reihenfolge alle asketischen Übungen zum Heile vollbracht werden. (KOVALEVSKIJ, p. 184.)

So wurde in die Philosophie der Leere und nackten Abstraktheit, — wo das Wirklich-Existierende für nicht der Erkenntnis zugänglich erklärt und sozusagen aus dem Kodex der Begriffe ausgestrichen, wo behauptet wurde, daß weder Gott noch die Seele, noch irgendein anderes ewiges Dasein existiere und man den Beweis erbrachte, daß all unsere Erkenntnis nur subjektive Bedeutung hat — so wurde in diese Philosophie das religiöse Element hineingetragen, und zwar ein in der Form außerordentlich lebendiges und anziehungsreiches für den leidenden menschlichen Geist. Das hehre Bild eines Bodhisattva, sanftmütig von Herzen, ohne Hinterlist in den Gedanken und ohne Verschmitztheit der Seele, der da lieb hat die große Lehre, völlig die Tugend versteht, ein tiefes Mitleid zu den lebenden Wesen hegt und fähig ist zu den schwersten Taten und Geduld um der Unterstützung der Leidenden willen, das noch wundervollere Antlitz eines Buddha, der zum Heile der Menschen die seligen Gefilde des *Nirvāṇa* verläßt und Fleisch wird unter den belebten Wesen — all das ist nahe und anziehungsreich für die Volksseele. Das religiöse Bewußtsein des Buddhisten wird an das lichte Bild des Buddha und der Bodhisattva's gefesselt, das ein Wesen zeichnet, voll der Kraft und Macht, des Wissens und der Liebe, tiefsten Mitleids und grenzenloser Selbstverleugnung. Da ist nichts Gespensterhaftes und Finsteres, das in einer Flachheit des Daseins liegt, unfassbar für die gewöhnliche Erkenntnis. Ein Wesen, voll Liebe und Mitleid, Barmherzigkeit und Selbsthingabe (beim Erlösungswerk an den belebten Kreaturen), bittet selbst um Einlaß in die Seele und kost sie.

Im Bilde eines Buddha und Bodhisattva wird das ursprüngliche Gute idealisiert, das in der Natur des Menschen liegt. Die ideale Wesenhaftigkeit des Menschen wird zum Gott, spricht von seinem Streben, die idealen Eigenschaften seiner Natur auf einer höheren Entwicklungsstufe zu sehen, und das Sehnen, diesen Eigenschaften eine wirklich ideale Entwicklung zu geben, wird sichtbar. Hier spürt man auch das Unvermögen eines Erdenpilgers, der nicht die Wege der Erlösung kennt und in seinem Leben die Teilnahme höherer göttlicher Kräfte fordert, mitleidige und liebevolle, die im Bilde des Menschen Gestalt annehmen und zu seiner Errettung auf die Erde kommen.

Solch tiefes Eindringen in das Wesen des Menschen auf dem Wege der inneren Erfahrung öffnete dem Buddhismus ein menschliches Geheimnis, die göttliche Natur seines Wesens, die Gesetze des Lebens, fremd dem gewöhnlichen Egoismus und dem Kampfe aller gegen alle. Die ethische Forderung der Liebe tritt hervor. Der Bodhisattva wird für das religiöse Bewußtsein zum Lebensideal. Daher das Gute, als das Originalvalent des Lebens, das bewußte Streben nach ihm und seine Anhäufung.

Es scheint, das Bild eines Buddha und Bodhisattva's, der Fleisch wird im Namen grundlosen Mitleids und allumfassender Liebe zu den Wesen, ist das Höchste, was die menschliche Seele aus ihrem Innersten schaffen konnte. Denn in ihm fanden einen klaren Ausdruck sowohl die Schönheit des idealen menschlichen Wesens, als auch in ganzer Fülle das Dürsten der menschlichen Seele nach einem Leiter und Heiland, der selbstverleugnend liebt und sich für das Wohl und die Erlösung anderer opfert.

Hierin liegt der Grund für die Lebensfähigkeit des Buddhismus und seinen (verhältnismäßig veredelnden) mächtigen Einfluß auf die Volksmassen. Aber alle Größe des Buddhismus, die da von der Kraft des natürlichen menschlichen Gedankens predigt, ist eitel an sich, denn sie ist auf Sand gebaut und hat keine feste Basis unter sich.

Die Wurzeln der Philosophie des Buddhismus und seiner Moral sind atheistisch. Deshalb führt das Gute ohne Gott die Lehre nicht zur Gottmenschheit, sondern zur Menschgottheit. Aber auch der Weg zu letzterer wird nicht im Namen einer Logik der Gedanken zurückgelegt, sondern im Namen der Stimme des Gefühls. Das ist der verhängnisvolle Widerspruch des Buddhismus. Er realisierte im Leben nicht, was der analytische Verstand sagte, und setzte nicht das auf das Piedestal, wozu die Philosophie des Intellekts aus den theoretischen Elementen des Systems logisch führte. Er idealisierte die Fülle des Lebens und Bewußtseins, damit sich die Seele schmückte, indem er durch Selbstvertiefung und Analyse in die geheimen inneren Falten ihres Wesens drang. Die Meditanten strebten durch ihre Betrachtungen zur Heiligkeit der „Bodhi“, einem besonderen Zustand des Geistes, der für sie die Fülle des Daseins und die Norm wahren Lebens vorstellt. Momente der Erleuchtung des Geistes, von denen die Kontemplationen begleitet werden, versicherten sie der Rechtmäßigkeit ihrer Überzeugungen, indem sie des weiteren Hoffnung auf vollkommenes Erlangen wahren Lebens gaben. Im Endresultat — versteht sich, praktisch und philosophisch — kam reine Abstraktheit heraus. Leute, die darnach rangen, das individuelle Leben aus sich auszublasken, stellten etwas

Schreckliches vor; das waren „aufs äußerste ausgemergelte, bleiche und abgezehrte, vollkommen gefühllose Personen, eher Wachsfiguren als Menschen“. (Siehe POZDNEJEV, op. cit., p. 207. WADDELL, Die Geheimnisse Lhasa's, p. 455.) „Ein Buddha selbst ist — so definiert KOVALEVSKIJ — abstraktes Selbstbewußtsein, eine geistliche Einheit, die im *Nirvāṇa* ruht.“ Dies wird zwar alles klar bei einer kritischen Umschau über die Doktrin für ihren fernstehenden Forscher, aber augenscheinlich am wenigsten für den Meditanten selbst, der dank einem beschaulichen Leben schon höher als die gewöhnlichen Wesen steht, der ungekannte Zustände durchlebte, wundervoll und wert nach der Fülle ihres inneren Kerns. Ein Kontemplant, der höher und höher die Stufen der Vollkommenheit hinaufstrebt, wird im Laufe der Zeit nach Meinung der Buddhisten zum Bodhisattva und Buddha und lebt für das Wohl anderer. Und dieser Gott, der Wunder tut zum Besten anderer, der sie liebt und bemitleidet in maßlosen göttlichen Gefühlen — nach den oben erwähnten *Samādhi*'s der Liebe, des Mitleids und der Barmherzigkeit — soll schließlich in die vierte und letzte *Samādhi* versinken, die der Gleichgültigkeit und gleichgültig von allen Wesen denken, ohne Haß gegenüber den einen, ohne Liebe zu den anderen. Derart ist die letzte vierte Empfindung (Liebe, Mitleid, Freude, Gleichgültigkeit — siehe KOVALEVSKIJ, Anmerkungen zum Buddhismus, p. 131), mit der die höchste Betrachtung endet, — ein Gefühl vollkommenster Unterschiedslosigkeit und völliger Ruhe, das man im sogenannten „restlosen *Nirvāṇa*“ bekommt, wo weder Vorstellung noch Nicht-Vorstellung, wo Unterschiedslosigkeit erreicht wird, Merkmallosigkeit, Identität und Kongruenz aller Widersprüche! Das ist für uns das Finale der Agonie des Selbstmordes, aber die Buddhisten sagen vom Träger solch einer Beschaulichkeit: er ist ins *Nirvāṇa* eingegangen, fuhr hinüber ans andere Ufer des Daseins, d. i. er erreichte höhere Vollkommenheit und verwirklichte das Ideal des Lebens.

Wir stellen uns nicht die Aufgabe, die buddhistische Lehre genau in all ihren Einzelheiten zu betrachten. Wir taten das mit Bezug auf ihre philosophischen Grundlagen und zeigten den Weg der Erlösung, der in ihnen seinen Ausgang nimmt, ihnen entspricht. Deshalb berührten wir natürlich nicht viele Details, die traditionell in ihm zurückgebliebenen Anschauungen und um so weniger verschiedene Abweichungen vom Wesen der buddhistischen Lehre, die Charakteristik der zahlreichen Schulen, seinen Übergang in Pantheismus, die rein brahmanische Idee der Wiedergeburten, Inkarnationen usw. Wir richteten unser Augenmerk hauptsächlich darauf, wozu führen sollten und in Wirklichkeit führten die Originalprinzipien, die dieser religiös-philosophischen Doktrin zugrunde liegen. Wir haben gesehen, wie weit der Gedanke und das Leben des Buddhisten führte, die Idee des Nicht-Seins und der Selbstvernichtung in eine solche der Selbstapothese, des „Sich selbst zum Gott machen“ übergang und eine komplizierte Theorie und Praxis ausgearbeitet wurde, um diese Selbstvergötterung und Selbstvernichtung zu erreichen.

Les manifestations religieuses de l'Égypte moderne.

Par ELIE SIDAWAY, Héliopolis, Égypte.

Préambule.

Opportunité de ces études de folklore. Objet et Division : Manifestations religieuses. — Formes populaires du Culte public. — Première Série : Fêtes patronales ou *mouleds*. — Deuxième Série : Fêtes rituelles ou liturgiques.

Au temps des trépидations fébriles que nous vivons, une vague d'uniformité déferle sur le monde, effaçant sous son action nivelante maint vestige du passé.

En supprimant frontières et distances, les voies actuelles de communication ont fait que le vernis de civilisation occidentale s'étend partout.

Le jeune royaume d'Égypte en a reçu, pour son compte, une part qui va en s'élargissant de plus en plus :

On ne voit plus les beaux cortèges de naguère, les livrées rutilantes, les coursiers fringants et richement harnachés ; on ne défile plus qu'en autos et c'est dans ces véhicules que les dévots, abandonnant l'âne légendaire et la charette, se rendent, la plupart du temps, en pèlerinage aux lieux de vénération publique. Les cérémonies nuptiales ne se célèbrent plus avec pompe et, assez souvent, l'on se contente de réunions strictement intimes à l'issue desquelles les nouveaux époux s'esquivent à l'anglaise. Au berceau de l'enfant, ce n'est plus la mamam qui chausonne de sa voix cristalline, c'est le grammophone qui nasille, c'est le pianola qui ronronne.

Les roucoulements aigus de joie *zagarit* se taisent peu à peu, et aux funérailles les pleureuses ne trouvent plus à verser des larmes factices : elles étouffent dans leurs gosiers rouillés les hurlements traditionnels de détresse.

Les édifices du culte ne veulent plus de l'antique huile d'éclairage et s'illuminent désormais à l'électricité. Tribunaux, écoles, administrations, habitations, tous recherchent, à l'envi, la toilette ou du moins les apparences de la toilette d'outre-mer.

Vienne et Nuremberg, Venise, Londres et Paris meublent les demeures villageoises où la fourchette est devenue un objet familier, alors qu'elle était presque inconnue en France même au siècle du Roi Soleil.

L'ample costume oriental disparaît sous l'avalanche des complets « dernier cri » confectionnés dans les capitales européennes. Le fellah n'inspecte plus son champ que dûment chaussé et muni d'une ombrelle, et, dans cette voie du progrès, la femme indigène n'a pas hésité à marquer le pas : résolument, elle a jeté par dessus les moulins le lourd fourreau de robes sombres où elle s'engonçait, le grand voile noir qui l'enveloppait, la *bourqoo* qui couvrait son visage, le rouleau d'or, *kassaba*, d'où il pendait, les babouches traînantes et les socques qui claquaient. Toute cette garde-robe vieillotte, désuète, encombrante, qui la faisait chavirer toutes les fois qu'il lui advenait de presser sa marche lente de matrone, tout cela est à présent troqué contre la jupe retroussée, le corsage largement échancré aux manches courtes, la voilette de plus en plus diaphane, les bas à jour, les souliers mignons à hauts talons périlleux et la cape en velours ou en satin selon les saisons. Et maintes dames

coptes, renchérissant sur leurs sœurs musulmanes, trouvant même cette cape embarrassante, ont préféré la mettre de côté pour s'habiller à la «franca» tout court en arborant sur leur coiffure naturellement frisée, le chapeau hélas! plus empanaché, plus enrubanné, plus fleuri qu'ailleurs.

Les gargottes enfumées où l'on se crétinisait, cèdent le pas aux bars et aux tripots à la mode où l'on se crétinise plus encore.

Sur la scène, des acteurs auxquels la bonne volonté ne manque certes pas, sont censés jouer en arabe ce qui est donné pour du Shakespeare, du Hugo, du Delangue et du Sardou. On y représente aussi des vaudevilles, des opérettes, des opéras-comiques, voir même des opéras: Carmen et Aïda qui sont chantées en vers arabes, et, ma foi, non sans perfection, d'après la musique originale de Verdi et de Bizet, tiennent longtemps l'affiche.

Bref, tout cela veut se moderniser, tout veut être *up to date*. L'Orient se meurt.

Cependant, je ne sais si malgré ces transformations, l'état d'esprit populaire a sensiblement changé. J'ai employé plus haut le mot vernis. J'ai grand peur qu'il ne soit rigoureusement vrai, car, il coulera beaucoup d'eau sous les ponts du Nil avant que les descendants des Pharaons s'assimilent tout à fait la civilisation d'occident. Sera-ce un bien, sera-ce un mal? Je ne sais. Il est en tout cas évident que sous l'influence de cette civilisation, qui n'est parfois qu'un leurre et n'exclut point la critique, les mœurs et coutumes locales dépouilleront la pittoresque originalité qui en a si longtemps fait le charme.

C'est pourquoi j'ai entrepris de les fixer ici par la plume sinon totalement, du moins en partie.

Pour les illustrer, et sans dédaigner les recherches historiques et les rapprochements, je noterai les traditions, les légendes, les proverbes, les croyances, les chansons, toutes choses qui généralement mettent à nu l'âme d'un peuple.

Je ferai parler la vieille âme égyptienne.

Des écrivains de valeur, fins lettrés autant que psychologues profonds, l'ont déjà fait avant moi et en des pages remarquables, tels que l'Anglais E. W. LANE¹ qui a écrit voilà près d'un siècle l'œuvre peut-être la plus complète du genre; le R. P. M. JULLIEN² le savant Jésuite, qui aima ce pays parce qu'il le connut et qui y finit ses jours, octogénaire; et plus près de nous l'égyptologue distingué G. LEGRAIN³, emporté par la mort dans la plénitude de ses forces.

Cependant, je ne redirai pas ce qu'ils ont dit, et, dans le champ si étendu du Folk-lore égyptien, il est tant de coins qui n'ont pas été suffisamment explorés.

«Les Manifestations Religieuses» ont plus particulièrement sollicité mon attention et ma curiosité, parce qu'elles me paraissaient les plus propres à faire vibrer intensément l'âme populaire, et à en rendre fidèlement les échos.

Dès lors c'est de leur côté que j'ai aiguillé mes recherches qui constitueront l'objet de ces études.

¹ Voir The Manners and Customs of Ancient Egyptians, J. M. Dant & Co. London.

² Voir L'Égypte: Souvenirs bibliques et chrétiens. Desclès, de Brouwer & Cie. Lille 1889.

³ Voir Louxor sans les Pharaons. Vroment & Co. Paris 1914.

J'ai dit que les manifestations du culte révèlent mieux l'âme d'un peuple. C'est tout naturel. En exprimant au dehors l'hommage dû à la Divinité, l'homme ne fait qu'obéir à un instinct profondément enraciné dans son être et les rites qu'il déploie à cette fin, témoignent de sa vitalité sans cesse renaissante.

Avec juste raison, d'illustres penseurs ont défini l'homme «un animal religieux» en ajoutant que, «ce caractère, il l'eut dès l'origine, ayant connu avant toutes choses le Dieu qui l'avait créé».

Et, en effet, rien n'est plus vrai. Ratifiée par le bon sens, cette définition est aussi corroborée par l'histoire qui atteste que de tout temps la Divinité sous quelque nom qu'on l'ait invoquée a été, reste et restera l'objet du culte de l'homme, culte individuel rendu dans le for intérieur, et culte collectif et social, parce que l'homme n'a pas été créé pour l'état sauvage mais pour vivre avec ses semblables. Et cet hommage de la collectivité s'est traduit par la prière en commun, les sacrifices, les processions et les pèlerinages.

Le peuple égyptien le rendit de très bonne heure. C'était, au dire d'Hérodote, «le peuple le plus religieux de la terre»² et c'est lui qui initia les Grecs à ses cérémonies rituelles dont procédèrent les Panathénées, les processions de Delphes et les Mystères d'Eleusis.

Quant aux fêtes religieuses de l'Egypte antique, elles étaient marquées au coin du faste et du pittoresque. Elles avaient lieu à l'occasion du Nouvel An, de l'ouverture des Saisons, et aux jours fastes du culte divin et royal, et elles attiraient une grande foule de fidèles qui venaient admirer la magnificence des cortèges³.

Signalons aussi les grandes fêtes d'Osiris et des Morts où l'on commémorait les rites, tels qu'Isis les avait créés «à première fois» et dont les plus importants se célébraient au début de l'hiver du 12 au 30 Choiak, dans seize grandes villes du Pays⁴.

Hérodote nous a laissé un compte-rendu assez circonstancié des solennités dont il fut témoin dans les villes de Busiris⁵, Sais⁶, Bubaste⁷, Papremis, Bouto⁸

¹ Voir Jésus-Christ par L. VEUILLOT, p. 3. Paris Firmin-Didot, 1875. Cf. aussi «la grande plétié des Eglises de France» par MAURICE BARRÈS, d'où je détache le passage suivant: «nous sommes tous le même animal à fonds religieux».

² Hérodote; II, 37 et 38.

³ MOREL, *Au Temps des Pharaons*, 1908. Armand Colin, p. 3.

⁴ Idem. *Rois et Reines de l'Egypte*, 1911. Armand Colin, p. 86, 87.

⁵ Sur la branche Sébénnytique. Elle possédait le plus grand temple dédié à Isis. En égyptien, on l'appelait Pou-Osiri = Nab-Didon, ce qui signifie «le temple de l'Osiris, maître de Mendès». Busiris est actuellement le village d'Abousir, à quelques kilomètres à l'ouest de Samanoud, l'antique Sébénnytis. Quant à Mendès, elle est représentée par un monticule de décombres dénommé «Tell el Rob» (au moyen-âge Telle el Mondid) à une heure de distance de Simbellawein dans la direction nord-est. Le bourg de «Temay el Amdid» le sépare d'un autre amas de ruines appelé «Tell ibn Salam» ou «Tell Temay» et couvre l'emplacement d'une ancienne cité «Thmouis». Remarquons, en passant, que «Temay» serait la corruption de ce nom comme «El Amdid» de Mendès.

⁶ La moderne San el Hagar, sur la rive gauche de la branche de Rosette, à mi-chemin entre Tantah et Dessouk. On y adore Neith (Minerve).

⁷ Il n'en reste plus que le «Tell Basta» dans le voisinage de Zagazig.

⁸ En égyptien Outo, aujourd'hui le «Tell el Fara'in» à une demi-heure au nord de Dessouk (Béhéra).

et Héliopolis¹. — Nous croyons inutile de le reproduire et nous y renvoyons le lecteur², tout en faisant remarquer que parmi ces fêtes, il y en avait qui, par la singularité de leurs exhibitions, choqueraient aujourd'hui notre sens moral affiné par vingt siècles de Christianisme, et qui en leur temps n'ont peut-être pas froissé la pudeur des contemporains, à en juger par la rondeur avec laquelle l'historien grec en a rapporté certains détails. Aussi serait-il peut-être téméraire d'affirmer que, chez les anciens Égyptiens, qui passaient pour être la nation la plus policée de la terre, ce que nous qualifions d'obscène fut, du moins dans les débuts, un produit destiné à éperonner le libertinage. Je dis «dans les débuts», car «l'homme», selon l'expression de Pascal, «n'est ni ange, ni bête», mais l'un et l'autre, et dans ce commerce intime de tous les instants, l'autre, la bête, a tôt fait de prendre le dessus. Et, c'est ainsi que ces cérémonies de la vieille Égypte, malgré leur sens mystique, ne tardèrent pas plus rapidement qu'on ne croit, à dégénérer en scènes de dépravation où «la bestialité des instincts débridés de la foule s'étalait au grand jour³». Il en fut du reste ainsi en Grèce et à Rome où, après y avoir été transplantées sous des appellations nouvelles, elles finirent par gangrener la société et précipiter, au témoignage des auteurs païens eux-mêmes, la décadence dans «l'orgie» d'un empire qui n'avait dû sa puissance qu'à l'austérité de ses mœurs.

Les manifestations religieuses de l'Égypte païenne, dans leurs formes, ne disparurent pas tout à fait, à l'avènement du Christianisme, qui jugea plus sage de les adapter à son esprit. Sous son souffle épurateur, elles bannirent peu à peu toute pratique licencieuse dont elles donnaient le spectacle.

Un seul Dieu en trois personnes, Esprit pur et infiniment parfait, Notre-Dame et les Saints, supplantèrent dans la dévotion des hommes les idoles de bois et de pierre qui défiaient leurs passions. Le temple fut converti en église, la Messe remplaça les sacrifices sanglants, et aux visites des Oracles succédèrent les pèlerinages aux Lieux Saints, berceau de la foi nouvelle, et aux tombeaux des Martyrs.

Quelques trois cents ans après la mort de Constantin, l'Islam conquît l'Égypte de Saint Marc. Alors, l'église devint la mosquée, on fit retour à l'immolation des victimes, et les pèlerins, s'orientèrent désormais non plus vers Jérusalem dont la visite demeurait facultative, quoique agréable à Dieu, mais à La Mecque et à Médine.

Et de même que les chrétiens, les musulmans eurent leurs saints et il y en eut de toute envergure, «nobles» descendants du Prophète, illustres fondateurs d'ordres religieux, humbles santons issus des dernières couches sociales. Sous leur patronage, on institua des fêtes foraines où sous un couvert religieux reparurent malheureusement les honteuses traditions du Paganisme, dont on pouvait, jusqu'à une date récente, se payer le spectacle, plus spécialement à la grande Foire de *Sidi Ahmed el Badaoui*, à Tantah, ville qu'on considéra longtemps comme la plus licencieuse d'Égypte.

¹ Actuellement Maïarieh, près du Caire, où un obélisque encore debout indique l'emplacement de la «ville du soleil».

² Voir Hérodote, op. cit. L II, 47, 48, 59, 60, 62.

³ MOREL, La civilisation pharaonique, Plon-Nourit 1913, p. 316.

Aujourd'hui, les exercices publics du culte continuent, comme par le passé, à se pratiquer, mais sous un aspect plus policé.

Ils revêtent les deux formes populaires suivantes: les fêtes patronales ou «Mouled», qui ont comme centre d'attraction un sanctuaire miraculeux, et auxquelles il se mêle parfois une idée de trafic et de lucre — de là aussi leur nom de foire — et les fêtes rituelles ou liturgiques célébrées en commémoration d'un événement religieux important, dans des réunions tenues soit dans les temples consacrés à la Divinité, soit dans les Lieux Saints, soit au foyer domestique.

Ces études comporteront ainsi deux séries distinctes.

PREMIÈRE SÉRIE.

Les fêtes patronales ou *mouleds*.

Généralités.

Sens du mot *mouled*. Caractère originaire et successif du Mouled en Egypte et traits de comparaison avec les fêtes patronales d'Europe. La Foire à Jerusalem. Division des *mouleds* au point de vue confessionnel: Coptes, Musulmans et Juifs.

Qu'elle porte l'empreinte du christianisme ou celle de l'Islam, la Foire est désignée chez Chrétiens et Musulmans par le mot arabe مولد *mawled*, ou, vulgairement, *mouled* qui signifie «naissance» ou «date de naissance», et qui traduit exactement la même idée que la *dies natalis* ou ἡ ἡμέρα ἡ γενέθλιος, termes par lesquels la Théologie chrétienne définissait le jour de la mort d'un saint, cette mort étant, à ses yeux, la naissance à une vie nouvelle, celle de la gloire dans l'au-delà.

Cette définition suffit à elle seule pour nous éclairer sur les origines du «Mouled». Cette solennité consistait, en effet, à ses débuts, en une réunion funèbre plus ou moins solennelle autour de la tombe d'un bienheureux à l'occasion de l'anniversaire de sa mort. Elle se tenait généralement dans une chapelle élevée à sa mémoire, qu'on appelait pour cela «Memoria».

Tôt, trop tôt même au gré des chrétiens sévères, elle dépouille ses voiles de deuil pour revêtir les apprêts de la joie, de sorte que, de même que dans le reste de l'Afrique chrétienne, on ne devait pas se faire faute, en Egypte, en plein V^e siècle, de se livrer à des buveries, à des ripailles qui dégénéraient souvent en orgies, à des chants, voire même à des danses effrénées aux contorsions les plus étranges, «au nasillement des flutes» et «parmi les coups sourds des tambourins», sans se soucier outre mesure de la sainteté du lieu où l'on se trouvait¹.

Dans la suite, le Mouled, tout en conservant son cachet mi-religieux, mi-récréatif, s'adjoignit, en prenant plus d'extension, un autre ordre économique qui faillit l'absorber tout entier. De sorte qu'à l'instar de ce qui se passe à Leipzig et à Nijni-Novgorod, et toutes proportions gardées, elle servit longtemps à la concentration des habitants d'une province, de plusieurs même, autour

¹ M. LOUIS BERTRAND dans St. Augustin (Arthème et Fayard & Cie. Paris 1913) a tracé des Commémoraisons funèbres d'Afrique des croquis tout à fait saisissants (Voir p. 33 et 34 et 312).

d'un marché unique où ils venaient écouler leurs produits. Aujourd'hui, le caractère mercantile a passé au second plan, s'il n'a disparu tout à fait, pour laisser une place de plus en plus prépondérante aux divertissements populaires.

Ainsi envisagé, le *mouled* d'Egypte rappelle par plus d'un côté les fêtes paroissiales de l'Occident, telles que les Kermesses des Pays-Bas, les Pardons de Bretagne, les foires locales de France, d'Italie et d'Espagne, et les Panégories de l'Hellade, à l'occasion desquelles la population témoigne sa reconnaissance au patron ou à la patronne de l'endroit, par des fêtes faisant revivre pour quelques jours de vieilles coutumes, et où s'affirme tout entier le caractère national.

Aujourd'hui, il n'est pas une ville qui n'ait sa foire, bien différente, il est vrai, de celles d'antan, mais où se retrouvent quoique sous une physionomie plus moderne, éclairée souvent par l'électricité, les mêmes amusements et les mêmes personnages, cirques, carrousels, musées de cire, boutiques en planches abritant les sucres d'orge, la guimauve et les alléchantes nonnettes, bazars où s'accumulent les produits les plus divers de l'industrie parisienne, charlatans et musiciens¹.

Chose curieuse, les «Mouleds» n'existent pas dans le Proche Orient, pas plus en Turquie d'Europe qu'en Turquie d'Asie ou en Perse. Cependant en Palestine, à quelques lieues de Jérusalem, une solennité de ce genre rassemble autour du tombeau présumé de Moïse «en nabi Moussa» des milliers de pèlerins des villages environnants. Cette fête qui donne lieu à des fantasias et à une procession où la secte des Rifaiya se livre à toutes sortes de jongleries, commence d'habitude le soir du Vendredi-Saint et finit huit jours après. Le cortège part de la Ville Sainte par la porte *Sittina Mariam* au bruit repercuté du canon. Le Moutessaref (gouverneur), les personnalités officielles en uniforme et décorations, et la force armée l'accompagnent jusqu'à une certaine distance hors les murs.

Les plus intéressantes fêtes patronales de l'Egypte moderne se divisent au point de vue confessionnel, en coptes et musulmanes, celles-ci de beaucoup plus importantes que les premières à cause de la supériorité numérique de l'élément musulman². A côté d'elles, mais à un degré bien moindre en im-

¹ J'ai lu quelque part une lettre qu'écrivait à un camarade d'enfance le 2 juin 1878 un jeune étudiant en droit de l'époque, appelé dans la suite à de hautes destinées littéraires et politiques, M. R. Poincaré, et qui m'a vivement intéressé. Ce dernier y peint en termes doucement évocateurs la foire de Bar-le-Duc, sa ville natale.

² Le dernier recensement de 1917 accuse une population totale de 13,000,000 d'âmes dont 11,600,000 de Musulmans. Les Chrétiens de toutes confessions y figurent pour 1,140,000, les Juifs pour 60,000. — L'Eglise chrétienne autochtone compte environ 900,000 coptes Monophysites qui se disent Orthodoxes et, sauf certaines communautés protestantes, relèvent de l'autorité d'un Pontife de leur nation appelé Pape et Patriarche d'Alexandrie, d'Abyssinie et de la «Kerāja et Mourcoussiya» (pays de la prédication de Saint-Marc). — Quant aux Coptes catholiques, ils ne dépasseraient guère actuellement le nombre d'une quarantaine de mille. Ce n'est que vers la fin du XVIII^e siècle, qu'ils se sont constitués en communauté, à la tête de laquelle se trouve aujourd'hui un prélat ayant titre d'administrateur apostolique. Ils n'ont point en Egypte de lieux de pèlerinage à l'instar de leurs frères dissidents et ne connaissent point le *mouled*. Mais leurs rites, traditions et livres liturgiques, sont à peu près identiques sauf cependant que chez ceux-ci l'héritage des aïeux a été enrichi d'un certain nombre de dévotions empruntées à l'Eglise Latine et qui ont l'incontestable avantage d'aviver et d'entretenir la piété.

portance mais non moins digne d'intérêt prennent place les *mouleds* de Juifs. Les autres communautés d'origine étrangère fixées dans le pays, syrienne, arménienne, n'ont point de *mouleds*.

Première partie: Les Mouleds coptes.

Chapitre I.

Autrefois: Vieux Sanctuaires Chrétiens.

Aujourd'hui: Principaux Centres de Mouleds.

Dans un temps qui n'est plus, hélas! nombreuses étaient dans l'Egypte chrétienne les manifestations populaires dont s'accompagnaient les visites pieuses. Car d'Alexandrie jusqu'à la Nubie lointaine, c'était une riche floraison

de sanctuaires enveloppés d'une atmosphère de miracles, de prophétiques visions et de guérisons miraculeuses et tout embaumés des vertus des anachorètes et des martyrs.

Ainsi au V^e siècle, il n'existait peut-être pas de lieu de pèlerinage plus fameux que le tombeau de Saint Minas dont le cadavre après sa mort avait été, raconte la légende, lié sur un chameau et enseveli à l'endroit où s'était arrêtée la course capricieuse de l'animal. Sur cet emplacement que des fouilles récentes viennent de découvrir à l'ouest d'Alexandrie, sur la route qui conduisait vers l'Oasis d'Ammon et la Cyrénaïque, une église fut édiflée, qui forma bientôt le noyau de toute une ville où de l'Egypte entière et de tout l'Orient on accourait en pèlerinage. Le saint au chameau était devenu le patron naturel des caravanes, surtout depuis que dans l'oasis sainte avait jailli une source aux vertus mer-



Pèlerinage à Abou-Guirg.

veilleuses. Les pèlerins en emportaient l'eau dans de petites fioles en argile ou en plomb ayant gravée sur la panse l'effigie du saint debout entre deux chameaux agenouillés. Et leur afflux toujours croissant eût pour résultat l'érection de l'église Saint Minas en sanctuaire national¹.

¹ Sanctuaires chrétiens d'Egypte, article paru dans le Gaulois le 15 décembre 1913 sous la signature de M. CH. DIEHL, membre de l'Institut. Voir aussi l'Histoire de la Communauté

Même affluence des pèlerins dans le sens opposé, à Menouthis, depuis le V^e siècle, en l'Eglise des Évangélistes, au tombeau célèbre des Saints Jean et Cyr à qui probablement la moderne Abou Kir (*Amba Kiro*s) doit son nom. Les plus grands prodiges s'y opéraient et «la principale dévotion était de dormir dans l'église et d'attendre l'apparition des saints¹».

Toujours non loin d'Alexandrie, et dans la direction Sud-Est, dans les parages du Lac Edkou, il y avait un centre assez fréquenté, le *Deir ezzouggag* (en arabe, le couvent du verre), parce que c'était le lieu de sépulture de Saint Sévêrus, Patriarche d'Alexandrie, mort en exil à Sakha en Gharbieh².

Aux environs de cette même Sakha, on venait aussi rendre hommage à la mémoire d'un moine centenaire, de son vivant thaumaturge et exorciseur de démons, Aghatos, surnommé le Stylite, parce qu'il avait passé les 40 dernières années de sa vie sur une sorte de colonne. Il était natif de Tennis, îlot du lac Menzaleh, et à 40 ans il avait pris le chemin du Couvent de Saint Macaire pour y recevoir l'habit. L'Eglise Copte en célèbre la fête le 14 Tout (Synaxaire Copte I, 31).

En allant un peu plus au Sud, à Samanoud (l'antique Sébennyris), on retrouve le souvenir de Saint Abanoub, qui y fut inhumé, après avoir été décapité à Alexandrie sous Dioclétien (Commémoration le 24 Abib³).

Non loin de Mansourah, Achmoun-Tanah (aujourd'hui Achmoun errom-màn⁴, une des stations de la ligne de Matarieh) se vantait à bon droit de garder les restes de Amba Bikhbis (nom qui en copte signifie «flambeau»), soldat chrétien, condamné par le Gouverneur grec à avoir avec ses compagnons les membres taillés en pièces. Le martyre eut lieu à Per-Amoun (le moderne village de Baramoun), et un notable de cette localité obtint la remise du corps, qu'il enveloppa d'un linceul précieux et fit transférer à Achmoun⁵.

Un évêque célèbre par les guérisons qu'il opérait, Amba Minas, mérita après sa mort qu'on vint aussi s'agenouiller sur sa tombe, à Thmouis⁶, (aujourd'hui le tell Teemay en Dakahlieh) sa résidence. Originaire de Sebennyitis, et marié malgré lui, il avait, paraît-il, contracté avec sa femme un pacte de chasteté perpétuelle, puis après quelques années il s'était retiré à Deir Macarios (couvent de Saint Macaire) où il fut sacré évêque de Thmouis. Fête le sept Hatour⁷.

Copte et de son Eglise, par Mrs. BITSHER, trad. arabe I, 183 et II 188, 189, Caire 1900, et Synaxaire Copte, édition révisée I, 155 et II, 191, Caire 1912.

¹ Au sujet de ce lieu de pèlerinage, on lira avec avantage l'opuscule richement documenté et décrit dans un style gracieux du regretté P. FAIVRE S. J.: Canope, Menouthis, Aboukir. Alexandrie, Sté de Publications Egyptiennes, 1917.

² Synaxaire Copte, I, 212. Les moines de ce couvent fabriquaient les voiles d'embarcation, et c'était leur gagne-pain.

³ Synaxaire Copte, II, 260. Son corps a été recueilli par JULES d'ACFAHS, un hagiographe renommé, depuis monté sur les autels.

⁴ Probablement *Khounou* la Romaine, par opposition à la *Khounou* égyptienne de la Haute-Egypte.

⁵ Synaxaire Copte, II, 289.

⁶ Voir pour Thmouis No. 1, p. 2 du Préambule.

⁷ Synaxaire Copte, I, 137.

Si l'on remonte maintenant vers Le Caire, on rencontrera dans les fouilles qui viennent d'être faites à l'extrémité de la digue de Bedrechin au flanc de la dune de sable, les vestiges d'une ville et d'un monastère qui, d'après les dispositions des lieux, dût être très fréquenté par les pèlerins. Vers la fin du V^e siècle, Jérémie, son fondateur, était connu dans toute l'Egypte, parce que, selon le mot d'un vieux chroniqueur, «il avait été favorisé par Dieu de la connaissance de toutes choses», et que les fidèles «voulaient être bénis par lui et désiraient qu'il priât pour eux le Christ son Maître¹. Après sa mort, sa gloire ne fit que s'accroître, et son couvent grandit en richesse et en renommée.

A la même époque, le même sort échut à un sanctuaire de Senmet (actuellement Sombât sur la voie ferrée agricole qui relie Samanoud à Zifta) où reposaient sous la dalle funèbre six personnes nimbées le 7 Tout 450 de l'auréole du martyr. Elles appartenaient à une noble famille de l'Apollinaris parva (Kous) et avaient nom: Rebecca, Aghatos, Pierre, Jean, Ammon et Ammona. La mère et ses six enfants². Les vestiges du vieux sanctuaire n'ont pas tout à fait disparu, et jusqu'à nos jours on ne cesse de le visiter. On y trouve un bassin en pierre qui sitôt posé sur l'autel laisse suinter en son fonds une mince flaque d'eau qui posséderait des vertus miraculeuses. Aussi, les pèlerins s'en enduisent-ils la face et les mains. Autre chose: l'un d'eux m'a raconté qu'il n'y a pas longtemps on pouvait palper les corps des martyrs, et constater que la chair conservait encore toute sa fraîcheur.

A quelques kilomètres de Benha, Atrib, autrefois Athribis, conserve encore le couvent de la Vierge (*Deir el Adra*) qui la rendait justement célèbre. L'on rapporte que le 11 Baouna, fête de la dédicace, une colombe cendrée venait régulièrement d'on ne sait où voltiger autour de l'autel, pour repartir quelque temps après vers une destination inconnue³.

Il me serait loisible de citer encore bon nombre de lieux de pèlerinage fameux, notamment dans la région du Vieux-Caire et la Haute-Egypte qui en étaient littéralement peuplés. Mais l'énumération en serait vraiment par trop fastidieuse, et «qui ne sut se borner ne sut jamais écrire».

* * *

De ce passé si riche en souvenirs, que reste-t-il?

Presque rien . . . C'est qu'entretiens avait soufflé le vent du schisme, précurseur immédiat de l'Invasion . . . C'est que, depuis, la Persécution se déchaîna en orages répétés sur l'Egypte chrétienne, abattant ses hommes, rasant ses temples, dont quelques-uns cependant furent épargnés pour être affectés à un autre culte.

On dit même que dans la tourmente la race conquérante et plus probablement les vaincus convertis s'adjudèrent les vieux saints dont, sans pour-

¹ Art. supra cit. de M. DIEHL.

² Synaxaire Copte, I, 15, 16.

³ Voir Aly Pascha Mobarak, topographie de l'Egypte, Vol. 8, p. 31. Athribis rentrait, dit-on, dans le groupe de sept villes où la magie avait ses principaux foyers.

tant troubler le repos, ils changèrent le nom et la croyance, tel cet *Amba Abadir* inhumé près Biala en Gharbieh que les Chrétiens vénéraient à l'égal d'un saint, et dont ils se désintéressèrent dans la suite, parce que les Musulmans en avaient fait «Cheikh Bedeir, compagnon du Prophète¹».

Malgré eux aussi, parce que ployant sous la loi du plus fort, se convertissaient les vivants. En masse, les fils des Martyrs reniaient la Foi de leurs pères. La peur, la méfiance, l'incurie s'infiltrèrent dans le reste du troupeau, affaibli, désemparé, dispersé. Et, avec cela, que de fois les édifices sacrés surgirent de leurs cendres, et que de fois il fallut recommencer!

Quelques constructions vieillotées, à l'air rechigné et revêche, des sites déserts, des amas de décombres partiellement masqués ou remplacés par des églises modernes d'une facture douteuse, voilà les témoins muets et attristés de plusieurs siècles de ferveur!

Il existe bien ça et là dans la Haute-Egypte et dans le Delta quelques lieux de pèlerinage, mais je doute fort qu'ils soient pris d'assaut. Et, à mon avis, il n'en reste guère plus que trois qui jouissent encore de la faveur populaire. Ce sont: Gamoula près Luxor en la Haute-Egypte, Dayadous, Abou Guirg en Dakahlieh, et Setti Dimiana en Gharbieh. Ils sont aussi renommés comme centres de foire.

Dans son «Luxor sans les Pharaons», M. CH. LEGRAIN a brossé de main de maître le tableau de la fête de Gamoulah célébrée en l'honneur de Marcourios Abou Seifein (Saint Mercure—Aux-deux-Épées) à partir du 25 Abib (1 août). Il mérite d'être connu². Pour ma part, j'aborde immédiatement l'étude des deux principales fêtes patronales et foraines du Delta: Abou Guirg et Setti Dimiana.

Chapitre II.

Le Mouled d'Abou-Guirg.

Le Kafr d'Abou Guirg et topographie du Sanctuaire. — Ses origines et ses vicissitudes d'après la tradition locale. Son patron Saint Georges. Histoire et Iconographie. — La popularité du Saint. — Tableau de la fête. — La chanson du Nautonnier égyptien et rapprochement avec la chanson des marins grecs. — Le cantique de Saint Georges. — Récits et légendes.

A une cinquantaine de kilomètres de Mansourah, en aval, sur la rive droite du bras Busirique, aujourd'hui la branche de Damiette, et face à l'an-

¹ Je rapporte ici une tradition orale courante chez les Coptes, tradition qui ne me paraît pas si invraisemblable. J'ai dit orale, parce que le Synaxaire ne fait pas mention de ce saint, mais d'un homonyme et de sa sœur martyrisés par le Gouverneur Arianus à Anesna en Haute-Egypte et commémorés le 28 Tout. Ils étaient les neveux de Basillides d'Antioche (I, 64). — En l'honneur de «Cheikh Bedeir», il se tient annuellement vers le 10 Chawal une foire dont la durée officielle est de 8 jour, mais qui se prolonge souvent jusqu'à trois mois. On m'a assuré que le Gouvernement n'a jamais pu suspendre pour une raison ou l'autre cette solennité à laquelle n'assisteraient, paraît-il, que des gens d'une honnêteté éprouvée, au point, que le pick-pocket qui hasarderait un exploit est infailliblement pincé. — Voici un trait à l'avantage du Cheikh, et qui m'a été rapporté par l'omdeh (maire de village) de la localité: Un jour, torturé par une soif ardente, son grand père vint avec sa suite se reposer à l'ombre du mausolée. Aussitôt, une gargoulette pleine d'eau fraîche se balança au-dessus de leur tête. On la saisit, on en but à longs traits, sans pouvoir épuiser le merveilleux récipient.

² CH. LEGRAIN, op. et loc. cit. p. 19 et suiv.

tique «Pou-Ousiri», la «Busiris¹» d'Hérodote, devenue de par les vicissitudes des temps le pauvre petit village moderne d'Abousir, un promontoir semi-circulaire apparaît chargé d'un assemblage de masures déchiquetées d'où émerge, parmi des calottes de pierre, un clocher de haute taille, surmonté d'une croix à six branches, à la mode byzantine.

C'est le «Kaïr Abou Guirg» dépendant de Mit-Damsis, gros bourg de plusieurs milliers d'âmes, renommé par sa scierie mécanique et ses articles d'ébénisterie.

Mit-Damsis, dite naguère *El Damsisieh* ou *Damsis*, était le chef-lieu florissant et très peuplé d'une pagarchie citée dans les listes de *Kurah* dressées au lendemain de la Conquête arabe.

On ignore le nom grec de la ville qui s'appelait en Copte *τεμσιωτ* (Temshioti).

D'après Abou Çahib, elle possédait encore un Evêque à la fin du XII^e siècle².

Mit est la réduction, la contraction du mot arabe *miniet* ou *mina* qui signifie «port». Accolé au nom d'une personne ou d'une agglomération d'habitants, il sert à désigner les localités situées sur les rives du fleuve et de ses dérivés. *Mit el Kholi*, *Mit el Nassara*, *Mit el Qommos*, *Miniet Samman-noud* en sont autant d'exemples.

Tel est précisément le sens du mot «port» en français, lequel s'applique aussi bien à «l'endroit au bord de la mer où les navires trouvent dans un enfoncement naturel ou artificiel de la côte un abri pour le mouillage», qu'au point de la rive d'un cours d'eau où la disposition des berges permet aux bateaux ou aux chalands de débarquer des marchandises. Le port Saint Nicolas sur la Seine, le port Sainte Marie sur la Garonne illustrent cette définition. Les *Mit* ou *Miniet* égyptiens n'en diffèrent en rien.

Après la persécution de Dioclétien, en l'année 204 de l'ère des Martyrs (487), des anachorètes fondèrent aux abords de Port-Ramsès un couvent qui devint plus tard le but d'un pèlerinage fameux en l'honneur de Notre-Dame. Aussi avait-il lieu dans l'Octave de l'Assomption, du 16 au 22 Misra, qui correspond à notre mois d'août³. Selon toute vraisemblance, il remplaça celui qui appelait à Busiris, la ville de la rive opposée, où l'on venait à période fixe, adorer la déesse et commémorer avec éclat le mystère de son deuil sur le cadavre d'Osiris.

Le sanctuaire de Notre-Dame fut, lors de la conquête arabe, converti en mosquée sous le vocable d'*el Imari*⁴ conservé jusqu'à nos jours.

De son côté, Pousirin, ou Busiris, qui étaient devenue le siège d'un évêché à l'époque byzantine, finit par déchoir sous la domination arabe, qui la réduisit à l'état de village, il dessert actuellement la voie ferrée de la Delta Light Railway.

¹ Voir note supra.

² MASPERO et WIET: Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte, p. 91.

³ La fête de l'Assomption est une institution de l'Eglise d'Orient. Primitivement l'Occident la célébrait le 18 janvier, puis, il adopta le 15 août à l'instar de l'Eglise grecque, l'Eglise copte célèbre la solennité le 16 misra (août).

⁴ Adjectif relatif de Amrou, nom du célèbre conquérant.



Kafr Abou-Guig.



Mosquée d'el Imari, jadis le Sanctuaire de Notre Dame.

Quand le temple chrétien tomba aux mains des nouveaux maîtres, les moines coptes édifièrent un oratoire contigu qu'ils dédièrent à Saint Georges, et, depuis lors, le pèlerinage changea d'objectif et d'époque. On l'appela le *motled* de Mari Guirguis ou d'Abou Guirg, comme le baptisa le langage populaire. Désormais le rendez-vous en l'honneur de Notre-Dame se tint à *Daqadous*, près *Mit-Ghamr*, durant l'octave de l'Assomption, et, immédiatement après, celui d'Abou Guirg prend son tour.

Les inondations du Nil et la surélévation du niveau du sol grâce aux alluvions, obligèrent les architectes à rebâtir une nouvelle église sur les fondations de l'ancienne, à laquelle on accède par une série de 24 marches, malaisément, je suppose, car elle est à moitié remblayée. Celle qui l'a remplacée, est aujourd'hui une crypte où l'on pénètre en descendant six marches. Comme étendue, elle ne mesure pas plus de 60 mètres carrés. Elle est suffisamment éclairée, solidement construite. Son plafond est appuyé sur une rangée de pilastres simples. On y a installé le vieil iconostase parsemé de croix d'or, récemment restauré, de même que diverses icônes du temps jadis, entr'autres celle du patron du sanctuaire, laquelle, malgré sa décrépitude et la craquelure du dessin, laisse entrevoir le couvrechef du saint et la silhouette du coursier.

Les unes et les autres sont couvertes d'une épaisse couche de poussière et exposées sur des tréteaux chancelants. La première fois que j'allai les visiter, je m'en approchai de très près à cause de ma myopie. Mais ces vénérables témoins d'un autre âge comme pour me punir de mon indiscretion, s'abattirent sur moi en un nuage de poussière. Décidément, opinai-je, on ne prise pas ici à l'excès les bonnes vieilles choses d'antan! . . .

L'église moderne, édiflée il y a une trentaine d'années au dessus de la crypte, n'a rien de bien caractéristique, sauf son clocher élancé et la colonnade corinthienne du narthex. L'iconostase et les icônes sont des œuvres médiocres. Une table surmontée d'une icône de Saint Georges renferme un tube en bois dur qui, durant la fête patronale, est proposé à la vénération des visiteurs, parce qu'il contient une relique du saint.

Quelques familles coptes vivent groupées autour de l'église, que desservent deux *abouna*¹ ayant compagnie et nichée², de braves gens dans toute l'acception

¹ Nom arabe que l'on donne aux curés et qui signifie notre père.

² Généralement en Orient, les Ordres sont accessibles aux gens mariés. Mais ceux-ci, une fois engagés dans les liens du sacerdoce, ne peuvent plus, en cas du décès de l'épouse, convoler en secondes noces. En d'autres termes, le mariage, contrairement à l'opinion courante en Europe, est prohibé à ceux qui sont déjà prêtres. Les curés desservant une paroisse égyptienne, je veux dire copte, doivent être mariés. On leur adjoint parfois un moine pour les besoins de culte extérieur, mais celui-ci ne communique pas avec les ouailles, n'est pas même autorisé à recevoir de confessions, parce qu'il n'est point marié. L'Eglise d'Orient croit trouver dans le mariage une sorte de préservatif, surtout en pays chaud, contre les tentations de la société féminine; mais je doute de son efficacité. D'une part, le commerce de la femme, en Orient, est par lui-même assez restreint. De l'autre, je crois que l'Esprit malin frappe un peu à toutes les portes chez les gens mariés comme chez ceux qui ne le sont pas, et, à mon avis, tout dépend de l'empreinte de l'éducation familiale, du degré d'intensité du sentiment religieux, de la trempe du caractère et de l'ambiance. Sans compter qu'on a peine à se figurer un prêtre avec femme et progéniture en mesure de se dédier sans partage au service de ses ouailles, le

du mot, mais malheureusement d'une instruction par trop bornée, ne cadrant guère avec les exigences de leur état.

Voilà ce qui reste, à l'heure qu'il est, d'un monastère qui dut jadis briller d'un vif éclat. *Sunt lacrymae rerum!*

Saint Georges, patron de l'église du Kafr-Abou Guirg¹ n'est autre, — on a dû s'en apercevoir, — que l'illustre martyr de Cappadoce qui, sous Dioclétien, fut condamné à avoir la tête tranchée en témoignage de la Foi. A tort ou à raison, on l'a identifié avec le jeune homme qui, selon Eusèbe et Lactance, avait lacéré de ses propres mains l'édit de persécution placardé le 23 février 303 à la porte du palais impérial, dans les bazars et sur les places publiques de Nicomédie. De même, vers le V^e siècle, d'aucuns le confondirent, au mépris de toute vérité, avec un homonyme que les Ariens avaient intronisé sur le siège patriarcal d'Alexandrie au lieu et place du grand Saint Athanase, leur antagoniste et leur victime. Tué en 361, à la veille de Noël, au cours d'une lutte à main armée, engagée contre les Chrétiens par la population païenne, à laquelle l'avènement de Julien l'Apostat venait de donner un regain de force et d'audace, l'intrus fut, après sa mort, hissé par les siens aux honneurs de la canonisation. On lui bâtit même des sanctuaires de piété, notamment dans les localités habitées en majeure partie par des éléments étrangers, car c'est là que l'Arianisme recrutait ses adhérents. Et l'on assure que l'église grecque moderne de Saint Georges, du Vieux-Caire (la Babylone de l'ancienne Egypte), était originairement placée sous le patronage du saint arien de même que l'église de Guirgueh en Haute-Egypte, et dont cette ville tira son nom. Mais quand la fameuse hérésie fut définitivement écrasée, ces églises firent retour à l'authentique Saint Georges, auquel les Coptes ne cessèrent de demeurer fidèles. En attendant, les écrivains de la secte, s'étant emparés de l'histoire du Martyr de Cappadoce, la défigurèrent et l'altérèrent en y introduisant toutes les traditions et toutes les légendes qu'il plut à leur imagination ou à leur coupable dessein de forger².

Après son martyre, son corps fut, dit-on, transporté à Lydda, en Palestine, où, si j'en crois la tradition de l'Eglise Copte, il ne serait resté que jusqu'au commencement du XV^e siècle, pour aller reposer à l'ombre du sanctuaire de Saint Georges du Vieux Caire et voici dans quelles circonstances:

sacerdoce, étant comme la carrière militaire, un état d'exception où l'âme s'élève jusqu'au sacrifice volontaire. Aussi l'Eglise d'Orient qui tolère plutôt qu'elle ne conseille le mariage de ceux qui se destinent à la prêtrise, tient-elle en grande estime le célibat religieux, puisqu'elle ne confère les hautes dignités de l'hierarchie, patriarcale et épiscopales, qu'à des moines ou à des séculiers vierges.

¹ *Abou* est un mot arabe qui correspond au mot copte *Amba* (en grec *Papas*, en latin *Abbas*) «père», que la liturgie applique aux saints. Mar ou Mari, terme syriaque qui veut dire seigneur, désigne également les saints chez les peuples de langue arabe. Ce serait le pendant de Messire que la France médiévale decernait comme un titre d'honneur, non seulement aux personnes nanties d'un grade nobiliaire mais aussi à ceux que l'Eglise élevait sur ses autels. JEANNE D'ARC disait: Messire St. Michel. Les santons de l'Islam sont désignés sous une appellation équivalente: *Sidi*, et le titre des saintes est *setti* (madame) ou *Settena* (Notre-Dame).

² Ces renseignements ont été puisés dans l'Histoire de la communauté Copte et de son Eglise par Mrs. BUTSHER, op. loc. cit. tome I, 169 et suiv.

«En 1409, sous le pontificat de Amba Ghibrail, 88^e Patriarche d'Alexandrie, vivait un moine nommé el Qommos Marcos, qui en sa qualité de prieur du couvent d'el Balamoun, avait accoutumé de faire annuellement une tournée pastorale dans la région, passant ses nuits sous les tentes des Bédouins. Or l'une de ces nuits, Saint Georges lui apparut en songe et lui dit: «Demain, une femme t'apportera mon corps, et, à ton tour, tu le transporterás à l'église qui m'est dédiée au Vieux-Caire.» A son réveil l'Amba ne fut pas peu surpris de voir venir à lui une bédouine qui lui apprit qu'elle possédait un coffret rapporté par son fils, avant son décès, de l'église de Lydda. Il l'accompagna, s'assura de l'existence du coffret, et s'en vint auprès du Patriarche raconter l'heureuse aventure. Et un cortège se forma de clercs et de laïcs, et s'achemina, sous la conduite du Pontife, vers la retraite de la Bédouine. Après avoir vénéré la précieuse dépouille et rémunéré royalement sa détentrice, on la transporta solennellement au sanctuaire du Vieux Caire¹ et cette translation est encore fêtée de nos jours par l'Eglise Copte au jour 26 d'Abib².

La dévotion à Saint Georges, avons-nous dit, devint en peu de temps très populaire. Et pourquoi cette vogue si rapide et quasi universelle? N'ayant pas approfondi suffisamment cette question, je m'excuse par avance d'y répondre avec précision. Peut-être en faut-il découvrir le secret dans l'hommage de sympathie et d'admiration que suscitérent chez les générations d'alors et futures la jeunesse du martyr, son état militaire, sa loyauté, sa foi sincère et son courage jusqu'au mépris de la mort, toutes choses qui firent de lui comme un champion du panache et un précurseur de la chevalerie?...

En tous cas, ce qui est certain, c'est que presque au lendemain de sa mort, l'Empereur Constantin, en vue d'honorer et de perpétuer sa mémoire, se hâta de bâtir sur son tombeau à Lydda un oratoire qu'illustrèrent les prodiges³. Grecs et Coptes le surnommèrent Meghalosmartyr, le grand Martyr. Dans Constantinople seule six églises lui étaient dédiées. Egalement honoré à Rome, en Italie, en Gaule au VI^e siècle, il eut l'Angleterre sous son patronage en l'an 800. En Grèce, en Russie, et dans tout l'Orient j'ignore si, à part Notre-Dame et Saint Michel, il est un saint qui jouisse plus que lui de la faveur populaire. Les Muselmans eux-mêmes le vénèrent sous le nom d'*El Khadr*⁴ et sur cent familles chrétiennes, je ne crains pas de me tromper en disant que soixante quinze au moins perpétuent son nom: le Georgios ou Georgui des Hellènes, c'est Kévork en Arménie, en Syrie, Georgei, George,

¹ C'est ce sanctuaire qui, au dire des Coptes, approvisionnerait de reliques les autres oratoires de l'Egypte placés sous la protection du saint. Ainsi celle qu'on vénère à Abou Guirg provient de là.

² Synaxaire, II, 249. Au juste, on ne sait pas où les restes du glorieux martyr sont inhumés. Dans l'oasis de Barca, on découvrit au XIII^e siècle une église dédiée au saint et qui garderait ses ossements, si l'on croit du moins l'affirmation des habitants. «Le chef du saint est à Lydda, disaient-ils, et le corps chez nous. Longtemps après le martyre il nous a été expédié.» (Voir Mrs. BUTSHER, op. cit. 159 et suiv.)

³ Synaxaire, I, 138.

⁴ En Syrie, le prophète Elie jouit de la même popularité tant auprès des Chrétiens que des Muselmans.

Gerios et en Egypte Guirguis, Gorgui, Greis, Abou Greis, Abou Guirg. La population mahométane d'Abou Guirg ne jure que par lui. Enfin, dans la vallée du Nil qu'habitent près de 900.000 Coptes, sur un chiffre total de 418 églises, il y en a 83 qui sont placées sous le vocable du Meghalosmartyr, et la proportion est plus forte dans le Delta (y compris Le Caire) où l'on en compte 36 sur 129.

En voilà assez pour démontrer la popularité du saint patron d'Abou Guirg et expliquer la raison d'être de l'affluence dont son *mouled* offre le pittoresque coup d'œil.

* * *

On va à Abou Guirg par les voies d'accès les plus diverses, surtout par le Nil, sillonné de barques, toutes voiles déployées, où il n'est pas rare d'y entendre fredonner cette jolie chanson déjà vieillote que je me hâte de noter avant que la vague de l'oubli l'emporte:

La Chanson du Nautonnier Egyptien.

Gars, ramenez l'ancre! Héla! Hissa!

Hardi, les gars! Héla! Hissa!

Mets à la voile, ô nautonnier,

Et gardes les yeux baissés!

Et comment baisserais-je les yeux,

Et la belle à la longue chevelure va et vient?

Leila¹, laisse tomber un regard sur moi!

Je languis de désir, o Leila!¹

Maman, qu'elle est dure l'Egyptienne!

Pourtant, je supporterai bien volontiers ses rigueurs

S'il m'est donné un jour

De faire sa rencontre!

Et alors, je la saluerai des deux mains,

Et je dirai: «Dieu unique qui n'apoint de second,

Fais périr mon rival et laisse moi

Jourir seul de l'intimité de ma gazelle!²»

A la tombée de la nuit, le coup d'œil est féerique. Des mâts de lumière s'entrechoquent et se croisent le long de la berge, semant dans les eaux limonneuses une infinité de paillettes d'or. Et la lune ne manque jamais, quand elle est de faction là-haut, d'ajouter à l'illumination fluviale le rayonnement de sa face ronde. Des felouques légères et de majestueuses dahabieh se coudoient sans se heurter. Et de toutes ces embarcations et du sein des tentes dressées sur le rivage un brouhaha continu s'élève. Partout sur la terre

¹ Le nom de la belle, signifie «nuit». Nom très répandu.

² Le texte arabe serait trop long à transcrire.

ferme comme sur l'eau, les pèlerins banquettent et festoient et comme jadis leurs ancêtres à Busiris, ils ne se font pas faute de sacrifier au fruit capiteux de la vigne. C'est surtout le *raki*, liqueur nationale extraite du raisin sec et aromatisé avec de l'extrait d'anis ou de l'essence de rose¹, qui a les honneurs avec ses acolytes attirés et inséparables appelés *mézé*², arachides, lupins ou pois-chiches.

A l'église, durant les offices qui se succèdent jour et nuit, le *arif* (chantre) entonne d'une voix vibrante, parfois, à l'unisson avec les fidèles, des cantiques d'une longueur démesurée à la louange du Saint. J'ai traduit celui qu'on va lire, mais en retranchant les redites absolument oiseuses. Il montrera Saint Georges tel que le conçoivent ses fidèles Coptes :

Cantique.

Je débute au nom du Créateur des êtres,
Qui a la force et la puissance,
Le Dieu magnifique, adorable,
Par son aide, les braves ont dompté les mécréants,
Et en luttant fortifié nos croyances.

A leur tête Georges le magnanime
Combattit le bon combat sans défaillance.
Au service du Juge suprême il apporta
Son talent oratoire et sa dialectique serrée.
Hautement, il appela les foules à la religion du Christ.

D'un cœur ferme, et avec une foi sereine,
Sur laquelle l'épouvante ou la menace
N'eurent pas de prise,
Il combattit sept ans l'ennemi,
L'ennemi de la Foi, le mécréant.

Pour l'attirer au culte des idoles
Le Roi des rois de la Persé négocia avec lui,
Mais faisant preuve d'un grand courage,
Il le perça de la flèche du blâme.
Et l'autre ne se tint pas pour battu.

Pour le perdre il usa de tous les stratagèmes
De la menace et des caresses.
Mais il ne tomba pas dans les filets
Et ne renia pas sa foi
Par la grâce du Tout Puissant.

¹ Dans la Haute-Egypte, on l'extrait des dattes et il y est, paraît-il, très prié.

² En Syrie, ses sortes dehors d'œuvres comportent un grand assortiment composé le plus souvent de fromage, olives, salades, légumes marinés, viande haché en viscères de volaille, fruits secs, etc. Et l'on trouve moyen après cela de faire honneur à un repas plantureux. Ces « mézés » sont considérés comme le complément indispensable de la boisson qui, absorbée par un estomac vide, nuit à ses fonctions digestives.

Voilà Georges le brave aux qualités parfaites,
 Qui perdit son père, à l'âge de vingt ans.
 Désireux de remplacer son père,
 Il gagna la résidence de l'empereur,
 Et constatant que celui-ci était idolâtre,

Il en fut outré, et alors, entre les gens de sa suite
 Il partagea les dons destinés au chef,
 Les priant de rentrer dans le pays
 Et de n'en rien dire à sa mère,
 Puis revenant auprès du Roi,

Il le regarda bien en face, traça le signe de croix,
 Et dit: «Tes dieux de pierre muets et sourds
 Sont les antres des démons de l'Erreur!»
 Et le roi répondit: «Prince, obéis-moi
 Pour que je puisse te régaler

De la moitié de mon royaume,
 Et que je fasse de toi un ministre honoré!»
 Et le Saint impatienté répliqua:
 «Quelqu'étendu que soit ton royaume,
 C'est une largesse de mon Dieu,

Aussi tes promesses ne me séduiront-elles pas!»
 Il dit aussi: «Je briserai ton armée
 Par la vertu du Roi suprême,
 Et par la grâce du Christ la disperserai!»
 Irrité par ce langage, le roi aussitôt

Ordonna qu'on le dépouillât de ses vêtements.
 Et qu'on brisât ses membres,
 Mais son Dieu veillait sur lui.
 Il le ressuscita après la mort,
 La colère du roi ne fit que s'accroître.

Il le fit jeter dans un cachot,
 Et il le fit flageller, et le Seigneur Jésus
 Le réconforta et le guérit.
 Et dans son aveuglement, l'impérial tortionnaire,
 Croyant que Georges était un sorcier,

Requit un maître magicien pour le soumettre
 Au pire supplice, c'est ce qu'il exécuta
 En lui offrant une coupe empoisonnée,
 Et il la but sans en éprouver le moindre malaise.
 Désappointé, le magicien, par la bonté divine,

Confessa le Christ sans crainte et fut décapité
 Et ainsi il mérita d'entrer dans la légion des martyrs.
 Interdit et noyé dans l'océan des erreurs,
 Le roi requit le saint
 De métamorphoser les sièges en arbres,

Et à l'instant, ils se chargèrent de feuillages et de fruits
 Et ce spectacle ne fit qu'endurcir le monarque
 Qui s'enliza de plus en plus dans l'iniquité
 Et c'est ainsi que le saint obtint
 La grâce du martyre et la félicité des élus.

Elle est d'un agréable accès, son église,
 Quiconque y vient voit exaucer ses vœux,
 Et Dieu le guérit de ses infirmités.
 O Dieu Créateur et Tout Puissant,
 Applique-nous ses mérites,

Et par son intercession délivre-nous du mal!
 Car tu es la miséricorde infinie.
 O Dieu généreux, qui le ceignis des sept couronnes,
 Comble-nous de tes bienfaits, pour que nous te louions!
 Et que nous te glorifions dans l'éternité!

Et conserve-nous notre Patriarche le Magnifique,
 Et son associé, notre évêque N. le vénérable,
 De même que les prêtres, les diacres,
 Et les servants, et ton peuple;
 A tous donne vertus et perfection!

Partout ailleurs l'on chante, partout l'on danse. Les tamtam battent, les tambourins résonnent, les hautbois pépient, les cuivres ronronnent, les guitares vibrent, les cloches tintent, le tout entrecoupé, couvert de cris de joie, de reconnaissance et parfois aussi de misère imploratrice de la Pitié Souveraine. Car beaucoup d'infirmes, beaucoup d'éclopés sont dans le nombre.

Dans la foule des dévots on rencontre également des mères qui viennent s'acquitter d'un vœu en portant leurs bébés aux fonts baptismaux d'Abou Guirg, et des femmes qui sont privées du bonheur de la maternité et qui, à l'instar des dévotes du Vieux-Caire, prétendent l'obtenir en avalant une mèche trempée dans l'huile d'une lampe brûlant en l'honneur du saint.

On m'a rapporté aussi que parmi les visiteurs d'Abou Guirg il y a des femmes possédées qu'on amène dans le but de les débarasser de leurs tortures. A cet effet, on les introduit dans l'église après une purification préalable et on les revêt d'une robe blanche. Elles y passent une journée entière jusqu'à ce qu'elles voient apparaître le saint chevauchant sur un coursier, une lance

¹ Les Cantiques spirituels, recueillis et révisés par le Qommos Yohanna Gulrghuis et Goubran eff. Nemetalla. Caire 1896.

en main. Leur vêtement se teint-il d'une tache de sang, le génie du mal est chassé¹. — Ceci me suggère un rapprochement avec un phénomène à peu près similaire qui se passe à Gamoula, dans le sanctuaire de Saint Mercure-aux-deux-Épées, el Shahid Abou Seifein, l'*alter-ego* de Saint Georges, au dire de M. LEGRAIN, et voici comment l'intéressant égyptologue le décrit :

«La vertu du martyr triomphe d'une façon plus éclatante encore lorsque des épileptiques, des possédés ou de pauvres fous lui sont amenés. Alors, la multitude se précipite vers son tombeau où déjà, vêtus de blanc, enchaînés, hurlent ces malheureux.»

«Ils cherchent en vain à s'échapper, tandis que les parents les maintiennent vigoureusement et constatent la venue d'Abou Seifen aux cris et contorsions du malade. Alors, ils jettent sur celui-ci une grande étoffe (*mélaya*) et le gardent ainsi jusqu'à ce qu'il soit entièrement calmé, puis on le découvre et l'on apprend aussitôt s'il est guéri, car, dans ce cas y voici que des traces de sang paraissent sur ses vêtements blancs. Elles sont triangulaires si le sujet est musulman et en croix s'il est chrétien.»

«Les prêtres interviennent alors et, au nom du saint bienfaisant, réclament les dons des parents puis la procession commence. C'est tout d'abord le clergé et les chantres, ensuite l'ancien fou qui montre son signe sanglant de salut, puis enfin la famille. Tous font le tour des tentes, jouant des cymbales et du triangle, chantant à pleine voix, tandis que les femmes poussent leurs zagharits aigus et que la foule, émerveillée, loue le miracle nouveau que vient d'accomplir le chahid Abou Seifen.»

«On affirme qu'il se produit trois ou quatre cures de ce genre à chaque pèlerinage².»

C'est donc la même chose en Haute-Egypte et dans le Delta.

(A suivre.)

¹ Les grecs attribuent, eux aussi, au culte de Saint Georges la vertu de guérir les fous, et le procédé en usage mérite d'être signalé pour sa singularité: c'est à Jérusalem, non loin de la porte de Jaffa, dans une petite chapelle du saint presque entièrement taillée dans le roc. «On y attache l'aliéné à la chaîne qui lia Saint Georges pendant sa flagellation à Lydda et le tiennent au régime du pain sec et de l'eau fraîche. De temps en temps, le directeur de la Maison de santé vient interroger le malade, et à chaque réponse folle le frappe d'une baguette. On assure que le procédé réussit assez bien.» (Voir R. P. M. JULLIEN, op. et loc. cit. p. 230.) — A l'église grecque du Vieux Caire, on procède autrement. Devant un riche édicule où derrière deux grilles dorées et des lampes sans nombre, l'on conserve, dit-on, un bras de Saint Georges on amène les aliénés, on leur passe au cou un gros collier de fer attaché à la muraille par une chaîne, et on les laisse pendant vingt quatre heures devant la relique, étendus sur un gros banc de bois, ne vivant que de pain et d'eau: après ce temps ils doivent être guéris (Ibid.) — Le savant jésuite, qui, vers 1880, visita ce lieu, toujours, tel quel, concluait non sans humour et sans raison que «et énorme collier et sa grosse chaîne, pendue devant l'édicule, ne sont pas pour exciter une tendre dévotion. — N'empêche que ces pratiques qui me paraissent être les derniers vestiges du culte antique de Sérapis, l'Asclepios des Grecs, et rappellent ce qui se passait dans les *Asκληπεία*, trouvent encore des adeptes plus ou moins convaincus dans la vallée du Nil.

² CH. LEGRAIN, op. et loc. cit. p. 21. L'auteur donne de ces cures une explication assez curieuse, vieille de 3000 ans, donnée par les gens de là-bas; il faut lire sa légende de Khonsou.

Spiel und Sport auf Náoero.

Von P. AL. KAYSER, M. S. C., Missionar auf Nauru.

(Schluß.)

B. Vogelsport.

1. Der Fregattvogel *iti*.

a) Vorbereitung auf den Fang.

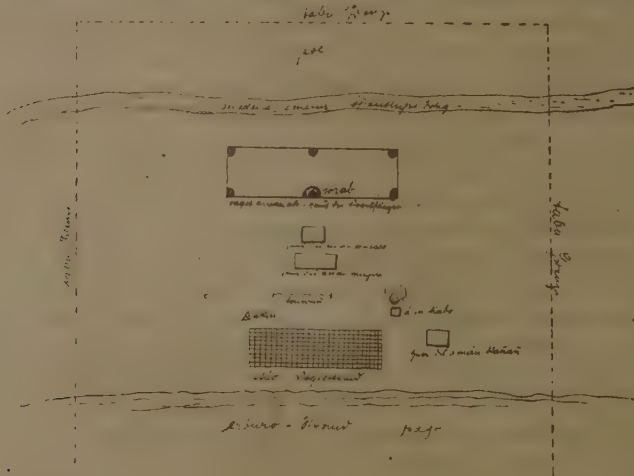
Soll ein Fregattvogelfang stattfinden, dann trifft man bereits geraume Zeit im voraus die nötigen Vorbereitungen auf dem Fangplatz *ati*. Ganz nahe am Meeresstrand wird ein Stück Land im Umkreise von ungefähr 200 bis 250 *m* von allem Buschwerk gesäubert. Die Bäume werden ausgerodet. Strünke dürfen nicht im Boden zurückbleiben, damit nicht ein Vogelfänger während des Fanges strauchle und dadurch vielleicht den Vogel beim Schleudern fehle. Nur ein *iti*-Baum bleibt stehen, um über ihm das Vogelgerüst (*etaö*) zu errichten. Die Äste werden alle glatt am Stamme abgesägt, so daß nur der kahle Strunk von zirka 3 *m* Höhe stehen bleibt. Der neu ausschlagende Baumstrunk wächst dann langsam in das Gerüst hinein und hilft mit, die fremden, hoch oben in den Lüften kreisenden Vögel zu täuschen. Sämtliche Träger (*nátebu*) des Gerüsts sind dem Hibiscus entnommen; die in den Sand mit dem Baste eingelassenen Stangen schlagen ebenfalls neu aus. Das Gestänge des Daches jedoch wird abgebastet und einige Zeit hindurch in den brackischen Morast der Wassertümpel auf dem flachen Vorlande oder direkt ins Seewasser gelegt, um durch Aufnahme der Salzbeize mehr Dauerhaftigkeit zu erhalten.

Erst werden die Pfähle in den Boden eingelassen. Das Dach wird an Ort und Stelle auf dem Boden zusammengefügt und nachher auf die Pfähle gehoben. Es besteht aus mehreren Reihen in der Längsrichtung laufender Stangen, die durch eine andere Lage, ungefähr 30 *cm* voneinander getrennt, und zu den ersten senkrecht liegend, zu einem Gitterwerk sich vereinigen. Das Gitterdach steht schräg; die Seeseite ist höher gelegen als die Landseite. An verschiedenen Stellen sind kleinere, erhöhte Gestelle (*nátebu*) auf das Dach aufgebunden als Sitzplatz der zahmen Lockvögel. Nur Männer verrichten die Arbeit, drehen auch die Kokosfaserschnur zum Zusammenbinden der Stangen. Kinder, auch solche männlichen Geschlechtes, werden zur Arbeit nicht zugelassen, viel weniger noch die Frauen.

Ist das Gestell errichtet, dann bindet man um alle Pfähle (*nátebu*) grüne Kokosblätter; am Dachrande werden ringsum gesplissene Fregattvogelfedern angebracht. Alles wird beschworen und bezaubert, was durch einen erfahrenen und angesehenen Berufszauberer geschehen muß. Nun setzt man einen Fregattvogel, mittels einer Kokosfaserschnur am Schultergelenke des Flügels befestigt, auf das Gerüst. Von diesem Augenblicke ab ist es keinem Unbefugten mehr erlaubt, in die Nähe des Gerüsts (*etaö*) hinzukommen. Nur der Zauberer macht regelmäßig die Runde und bezaubert den gefesselten Fregattvogel morgens und abends, damit er kein Träumer bleibe, sondern emsig hin- und herfliege und andere, fremde Vögel anlocke, wieder heimkehre von seinem Fluge und nicht in „seine Heimat fliege“, um da zu bleiben. Die Fregattvögel nisten

nämlich auf *Nauru* nicht. Ihre Heimat ist nach Ansicht der Eingebornen ein unbekanntes Land im Westen; andere geben *Būgā* (Likieb ?) als die Heimat der Vögel an. Der auf dem Gerüst befestigte Lockvogel heißt *eqāqa*. Nach dem Gerüste schreitet man an die Errichtung der für die Vogelfänger bestimmten Gebäulichkeiten:

1. Das Haus des Schleudermeisters (*qāg in müijira*). Es liegt landeinwärts vom Vogelgerüste und ist sehr klein, so daß es höchstens zwei bis drei Männern als Unterschlupf dienen kann. Am Dachrande dieses Häuschens werden *irira* (Schmuckgegenstände) angebracht, wie: *ekōbañ* (Reißwaffe), *ōebi tan* (Halschmuck mit einem Walzahn); eine verkohlte Kokosnuß, mit der sich der



Schleudermeister (*amān müijira*) schwarze Striche über die Wangen macht, als ginge es zum Tanze. Diese Nuß heißt *kāñāñ*, *kāñāñet amān āñi*.

2. Zwischen dem Vogelgerüst und dem *qāg in müijira* brennt das *q in kabo*, um welches man ringsum *eōebañ* (schwarz- und weißgestreifte Stäbe) in den Boden getrieben. Das *q in kabo* wird stets etwas seitlich landwärts vom Gerüst unterhalten, links oder rechts davon, je nach der Windrichtung. Der Rauch muß über das *etqō* hinwegstreichen, damit es angenehm rieche und die *ani* (Geister) günstig beeinflusse. Der Mann, der das *q in kabo* bedient, bezaubert es öfter, damit es stets wacker Rauch erzeuge und fächelt es zu diesem Zwecke mit einem *eqe* (Fächer) an. Aufgabe dieses Mannes ist es, beim Spiele auch den gefangenen Vögeln die Schnur am Schultergelenk zu befestigen und heißt in dieser Eigenschaft *amān qaij iti*. Ferner hat er den gefangenen Vögeln gleich bei der Einlieferung mittels eines Palmfiederblättchens den Schnabel zu verbinden, damit sie sich infolge der Aufregung beim Herunterholen nicht erbrechen und schlapp werden. Er heißt darum auch *amān kabōñrin* *amān ōka müñ iti*, *amān karūgōñrin*.

3. In einem besonderen Häuschen seitwärts des *etqō* wohnt ganz allein der *amān kāñāñ*, der die Lockvögel füttert. Er muß stets reichlich mit Nahrungs-

mitteln versorgt werden, da ihm ein schwerer Dienst zugewiesen ist. Die Speisen sind alle *añan bñn*, d. h. nur für ihn bestimmt und allen anderen verboten. Niemand darf er etwas davon abgeben, weil sonst unter den Vogelfängern Krankheiten entstehen würden. Den ganzen Tag hindurch, vom ersten Hahenschrei bis nach Sonnenuntergang, steht er vor dem *etqō* in der fürchterlichen Sonnenhitze, um die Lockvögel zu füttern. Es ist ihm nicht gestattet, im Laufe des ganzen Tages sich auch nur während eines Augenblickes niederzusetzen, um auszuruhen oder in seiner Hütte Schutz zu suchen gegen den Sonnenbrand.

4. Landeinwärts vom *qāg in müijira* wohnt der Zauberer und Wahrsager. Auch er hat eigene Speisen (*añan bñn*) und darf keinen Fisch, besonders kein Fleisch vom Hai essen, sonst wäre der ganze Erfolg seiner Kunst und somit auch des Fanges in Frage gestellt. Vor jeder Mahlzeit reicht er erst seinem *ani* (Medium) eine Kleinigkeit hin als Opfergabe. Der *ani* wohnt in einem Stein am Fuße des Mittelpfostens auf der *pāgo*- (See-) Seite des Hauses. Legt sich der Zauberer zum Schläfe nieder, dann muß er mit dem Kopf den Stein berühren.

5. Zwischen dem *etqō* und dem *qāg in müijira* steht ein aus einem Callophyllum-Ast ausgeschnittener Dreifuß (*tekiri*), der Eigentum desjenigen ist, der den Vogelfang veranstaltet. In der Frühe setzt er sich darauf und so lange er sitzen bleibt, ist es den Vogelfängern nicht gestattet, etwas zu essen. Mit den Zähnen hält er einen *aimer*-Zahn fest, der mit einer gespleisten Fregattvogelfeder geschmückt ist. Geht er in das *qāg in müijira*, dann erst darf die allgemeine Mahlzeit beginnen. Am Dreifuß selbst hängen *teburq* (weiße Kaurimuscheln).

6. Nicht fehlen darf ferner das Gestell für die frisch eingefangenen Vögel direkt landeinwärts vom *etqō*. Ein mittels der Schleuder heruntergeholter Vogel wird erst auf dieses Gestell (*tōywan*) gebracht, um von dem *amān quaij it* behandelt zu werden.

7. Weiter landeinwärts steht das große Gebäude, in dem alle jene untergebracht werden, die sich am Vogelfange beteiligen. Sie heißen *amān āti* und sind alle *tabu*. Unter ihnen werden die Ämtchen verteilt, die sie während des Fanges innehaben werden; auch wird ihnen ihr Verhalten die ganze Fangzeit hindurch vorgeschrieben. Die *amān müijira* dürfen des Morgens gleich beim Aufstehen nicht nach *pōe* (landeinwärts) sehen, sondern müssen den ersten Blick auf die See werfen, von wo die Vögel immer herkommen. Sie beschaffen sich nicht selbst ihre Nahrungsmittel, noch dürfen sie dieselben selbst zubereiten. Zu diesem Zwecke stehen ihnen zwei bis drei Männer aus dem großen Hause zur Verfügung, die den Palmwein schneiden und den Feuerherd unterhalten. Diese Männer dürfen das *qāg in müijira* nicht betreten. Sie bringen die zubereiteten Speisen herbei und setzen sie *pōe* (landeinwärts) vom *qāg in müijira* auf der Erde nieder, wo die Insassen sie abholen. Die *amān müijira* essen der allgemeinen Sitte zuwider mit der linken Hand, während sie die Rechte während der Mahlzeit auf dem Rücken verbergen. Eine Nichtbeachtung dieser Vorschrift hätte zur Folge, daß ihre Schleudersteine (*ēdbio*) stets am Vogel vorbeigingen. — Die *amān müijira* nehmen in der Frühe, gleich nach Sonnenaufgang, vor allen anderen Vogelfängern (*amān āti*) ihr

Frühstück ein. Letztere haben für ihre Mahlzeiten eine große Holzmulde (*eqquó*), aus der für alle die Speisen entnommen und verabreicht werden. Ein Mann macht die Runde und verteilt die Portionen, ebenso den Palmwein (*ekárawe*).

Während der ganzen Fangzeit, die oft monatelang dauert, ist dem *amqn mújira* der Fisch als Speise untersagt. Für alle anderen *amqn áti* sind zwei bis drei Männer als Fischer bestimmt, die *amqn kániti*, die ebenfalls im großen Hause mit den übrigen Vogelfängern zusammenwohnen und keine andere Beschäftigung haben, als stets frische Fische für die Vogelfänger sowohl als auch für die Fregattvögel zu fangen.

Diesen Fischern sind die größten Freiheiten eingeräumt. Kommen sie z. B. mitten in der Nacht, während alle Insassen des Hauses in tiefstem Schläfe liegen, mit ihren gefangenen Fischen zurück, dann darf sich kein *amqn áti* regen, wenn er wach geworden, oder sich über die nächtliche Störung beschweren. Die Fischer können mitten unter den schlafenden Leuten schalten und walten wie es ihnen beliebt. Dieses Vorrecht, von dem die Fischer immer ausgiebig Gebrauch machen, heißt *erõn emāhak*. Erkühnt sich ein *amqn áti*, mit den Fischern während der Nacht Streit anzufangen, dann wird er am folgenden Morgen angezeigt, exkommuniziert und auf der Stelle nach Hause geschickt. Sofort rafft er seine Habseligkeiten zusammen und verläßt ohne Widerrede den Fangplatz. Geraten jedoch die *amqn áti* unter sich in Streit, dann gehen alle der Reihe nach auf den für schuldig Befundenen los und verprügeln ihn nach Herzenslust. Diese Prügelei heißt in der Eingebornensprache *ibyeḅ áti*: auf dem Fangplatze in die Hände klatschen.

Gehen die Fischer an den Strand, um mit dem Netze zu fischen, dann dürfen sie die Holzstäbe am Netze nicht wegwerfen, sonst flögen die *gōāḡa* (Lockvögel) weg, um nicht wieder zurückzukehren. Aus demselben Grunde darf aus dem Kanoe nichts ins Meer geworfen werden. Diese Fischer müssen ebenfalls sich an die allgemeine Vorschrift der *amqn áti* halten und wie sie den Umgang mit den am Spiel Nichtbeteiligten meiden, obwohl sie Tag und Nacht draußen tätig sind. Wo sie gehen und stehen, müssen sie ihre Speisen in einem Körbchen mit sich herumtragen.

Zum ganzen Betriebe gehört endlich noch eine *einimen mūdēg*, eine Wahrsagerin. Sie wohnt aber ganz im Innern der Insel allein auf einer Anhöhe und kommt mit den *amqn áti* nicht in Berührung. Ihr Geschäft ist es, ausfindig zu machen, ob und wann ein Vogel in die Nähe kommen und gefangen werden wird. Gibt sie am Abend günstige Meldung, dann ist die Aufregung auf dem Fangplatze groß und es folgt eine unruhige schlaflose Nacht. — Der ganze Fangplatz mit all seinen Einrichtungen ist *tabu*. Die Grenzen werden festgelegt. Mit *tabu* ist auch der öffentliche Weg (*emēdena imqtūr*), der am Fangplatz vorbeiführt und darf von Unbefugten nicht mehr betreten werden, wenn der Betrieb einmal im Gange ist; auf etwa 200 bis 250 m Entfernung vom Platze biegen die Männer vom Wege ab und umgehen den Platz in großem Bogen. Die Frauen nehmen ihren Weg nunmehr durch das hügelige Gelände im Innern der Insel.

Dem Fangplatz gegenüber, auf See, darf nur sehr weit draußen gefischt werden, dort ist der Aufenthalt der Frauen überhaupt strenge untersagt. Sie

sind übrigens gut instruiert und meiden sorgfältig das Gelände. Erdreistet sich eine Frau, besonders eine jüngere, dennoch das *tabu* zu übertreten, dann fällt man über sie her und verabreicht ihr eine wohlverdiente Tracht Prügel; man vernichtet unter Umständen ihr ganzes Hab und Gut, nimmt ihr das Kostbarste, was sie hat: die *itira* (Familienschmuck) mit dem Patentrechte und übergibt sie dem Feuer. Nur ganz ausnahmsweise erlaubt man einem Häuptlingsmädchen, in die Nähe zu kommen, um Nahrungsmittel oder einen *eoāea* (Lockvogel) zum Platze zu bringen. Weiter als bis zum großen Hause der *amān āfi* darf es sich jedoch nicht vorwagen. Das mit *itira* (Schmucksachen) reichlich behangene Körbchen voll Nahrungsmittel stellt es heimlich vor dem Hause hin und zieht sich auf eine gewisse Entfernung zurück, um zu beobachten, ob sich vielleicht ein fremder Fregattvogel in den Lüften zeigt. Kommt wirklich ein solcher in großer Höhe heran oder wird ein solcher noch an demselben Tage gefangen, dann ist derselbe *tōwet āta* durch 'den Gang des Mädchens herbeigelockt und wird immer mit schallendem *kawāwur* (Jubelruf) heruntergeholt.

Sind auf dem Fangplatz alle Arbeiten zu Ende geführt, alle *tabu's* verhängt und kenntlich gemacht, dann meidet man das Gelände während drei Tagen gänzlich. Alle Häuser bleiben leer stehen. Diese Tage benützt man, um die Schmuckgegenstände herzustellen, die zur Eröffnungsfeierlichkeit der Fangsaison verwendet werden sollen.

In aller Frühe rammt man vor dem *qāg in mūjira eēboñ* (weiß- und schwarzgestreifte Stäbe) in den Boden und verbindet sie mit Querstäben, ebenfalls *eēboñ*. An das Staket befestigt man aufrechtstehende Kokosblätter, eine lückenlose Traube unreifer Kokosnüsse, verschiedene *ēōbiden* (Kokoshochblätter), *ēña* (Korallenkränze), *itūb* (Büschel Frauenhaar), *ēkar* (geschliffener Perlmutter-schmuck), *ēābio* (Schleudersteine) *dabūginibeniben*, überhaupt alles, was als Schmucksache irgendwie in Betracht kommen kann. Auf das Staket setzt man einen *eoāea* (Lockvogel). Noch vor Sonnenaufgang müssen alle Vorbereitungen beendigt sein.

Kaum zeigt sich die Sonnenscheibe auf dem durch das Meer scharf abgegrenzten Horizont, dann kommen von allen Seiten der Insel Männer und Frauen zum Fangplatz und nehmen dort Aufstellung. Die Männer versammeln sich auf dem hergerichteten Fangplatz (*āfi*), während die Frauengruppe sich mehr landeinwärts vom Vogelgerüst in beträchtlicher Entfernung außerhalb der *tabu*-Grenze aufstellt. Eine Zeitlang tragen die Frauen Gesänge vor, die das Fregattvogelwesen zum Inhalte haben, die Männer am Strande begleiten sie mit ihren schweren Bässen; nachher wechseln Männer und Frauen ab; eine Partei beantwortet den Gesang der anderen mit einem neuen Gesang. Zuletzt findet ein Tanz statt, der sonst von Männern und Frauen gemeinsam, an jenem Tage jedoch getrennt aufgeführt wird. Mit feierlicher und graziöser Geste begleiten die Frauen im Innern die rhythmischen Gesänge, während die Männer am Strande unter förmlichem Gebrüll, durch Schlagen in die hohlen Hände (*ibūibūa*), oder in den hohlen Ellenbogen (*bagabābo*) den Takt angeben und das Tempo regulieren. Gegen Mittag ziehen die Frauen wieder ab und begeben sich nach Hause, um den Tag abzuwarten, da sie in das *ēōrōr* (Umzäunung) einziehen. Die Männer jedoch bleiben am Platze zurück, um die

nötigen Instruktionen zu erhalten. Nur ein Häuptlingsmädchen bleibt zurück mit den Männern.

Einige Männer entfernen sodann vom Staket (*tōwān*) alle *irīra*, ebenso vom *etqō* und den errichteten Häusern. Die abgenommenen, gewöhnlichen, gänglichen Schmucksachen werden verbrannt, um sie nicht der Gefahr auszusetzen, von jüngeren Frauen berührt oder betreten zu werden. Die besseren Schmuckgegenstände werden in einem der Häuser aufbewahrt. Während dieser Zeit hantiert ein Zauberer an den Gebäulichkeiten herum, ein Kokosfiederblätlicher schwingend und Beschwörungen vor sich hermurmelnd. Dieser Zauberer wird vom Eigentümer des *etqō* eigens für diesen Dienst bestellt. Der Häuptling bestimmt nun einzeln alle jene, die beim kommenden Vogelfang als *aman āti* auftreten werden und verteilt die Rollen. Sodann nehmen alle Beteiligten Aufstellung auf dem öffentlichen Wege vor dem Fangplatz und treten einen feierlichen Umzug um die Insel an. In den Händen halten sie ein grünes junges Kokosblatt mit *irīra* geschmückt und ein *aqēbagan* (Hibiscus-Stab, der ringsum mit Fregattvogelfedern besteckt ist). Sie gehen zu je zwei und zwei, das Häuptlingsmädchen beschließt den Zug. Es trägt unter dem Arm, den Schnabel nach vorn gerichtet, einen Fregattvogel, dem man an beiden Seiten des Schnabels *ēña* (rote Koralie) befestigt und eine *ēña*-Kette um den Hals gelegt hat.

Den Zug eröffnet der *aman mūijira*. Um die Lenden trägt er sehr straff gezogen eine *oēbaño*-Schnur, deren freigebliebenes langes Ende zwischen den Männerreihen hindurch bis zum Ende des Zuges geht, wo das Mädchen das Ende der Schnur in die Hand nimmt und diese stets straff gezogen hält.

Überall, wo ein Häuptling am Wege ein Kokosblatt aufgepflanzt hat, macht der Zug halt und dem Häuptling zu Ehren findet ein kurzer Tanz statt. Am Fuße des Blattes liegen Nahrungsmittel, jedoch niemals Fisch, da er vorläufig noch den *aman āti* verboten ist. Der Häuptling tritt vor, setzt einen Fuß auf die aufgestapelten Nahrungsmittel, während ein Alter hingehet und sie beschwört. Nach der Beschwörung zieht sich der Häuptling wieder in seine Hütte zurück und die Teilnehmer am Zuge machen sich hinter die Speisen her. Nach beendigter Mahlzeit setzt sich der Zug wieder in Bewegung.

So wird bei einem jeden Kokosblatt, das man am Wege aufgepflanzt sieht, haltgemacht, getanzt und gegessen, bis man abends wieder am Ausgangspunkte, am Fangplatze, angelangt ist. Das Häuptlingsmädchen nimmt nun schleunigst Reißaus, nachdem es seinen Vogel den *aman āti* abgeliefert hat.

Noch an demselben Abende erscheint ein Zauberer und bindet dem *aman mūijira* einen Kranz aus *ifi*-Flaumfedern um den Oberarm direkt über dem Ellbogen; ein anderes Kränzchen legt er ihm um den Handknöchel des linken Armes, ebenso eine kurze *ēña*-Kette. Der *aman mūijira* zieht sofort in das *qāg in mūijira* ein und ist von der Stunde an unter strengem *tabu*. Einen ganzen Monat bleibt er allein und beschäftigt sich mit — gar nichts. Damit er der Versuchung nicht unterliege, einen etwa in die Nähe kommenden fremden Vogel zu schleudern (*jid*), trennt er den Schleuderstein (*eābio*) von der Schnur (*wān*) ab und verwahrt ihn im *ēbyeret ābio* (Schleuderkörbchen).

Nur sein Koch bleibt bei ihm zurück, während alle übrigen Männer sich nach Hause begeben und dort verbleiben bis die Fangzeit gekommen ist.

Der *amqn müjira* muß diesen ganzen Monat hindurch sorgfältig jeden Verkehr mit den Frauen besonders meiden, besonders den geschlechtlichen. Diese Vorschrift ist äußerst strenge und viele *amqn müjira* faßten ihre Aufgabe so ernst auf, daß sie überhaupt auf eine Ehe verzichteten und enthaltsam lebten ihren Fregattvögeln zuliebe. Heiratet der *amqn müjira*, dann verliert er *ipso facto* Amt und Würde und kann als solcher nie mehr in seinem Leben fungieren. Vergeht er sich in diesen Tagen der Absonderung mit einem Weibe, dann werden die Vögel stets in unerreichbarer Höhe kreisen oder es werden sich überhaupt keine Vögel zeigen. Auch werden den Vogelfängern während des Fanges stets die Augen brennen und schmerzen; der Hals und der Nacken werden ihnen weh tun vom steten In-die-Höhe-schauen. Ein solch Ruchloser und Abtrünniger wird an dem ganzen Gebaren der Vögel leicht erkannt und unter Schmach und Schande aus dem Verbande ausgestoßen. Seine Meisterschaft als *amqn müjira* ist für immer dahin.

Nach Ablauf des Monats kommen alle bestimmten *amqn ati* noch einmal zusammen und halten mit ihrem *amqn müjira* ein gemeinsames Mahl. Dasselbe heißt *qoqnqn*. Die *tabu's* des *amqn müjira* fallen nun von ihm. Alle kehren wieder heim, auch der *amqn müjira* ist wieder ein gewöhnlicher Sterblicher. Für ihn sind die *tabu's* suspendiert bis zum Tage, an dem der Fang wirklich beginnt. Immer und überall jedoch trägt er als Amtszeichen des *müjira* den Fregattvogelfederkranz am Oberarm und hat auch eigenes Essen (*an ban*). Diesen Kranz trägt er gleich einem Ehering bis zum Tode und nimmt ihn mit ins Grab: hat er doch mit den Vögeln einen ewigen Bund geschlossen, sie sind seine *qéiden*: Geliebte, Bräute, Gattinnen.

b) Zähmung des Fregattvogels (*ókabóneboniiti*).

Der Fregattvogel, der nur in weit abgelegenen Gegenden nistet, wo er vom Menschen nicht gestört wird, und die meiste Zeit auf hoher See verbringt, um seine Nahrung zu suchen, ist ein äußerst scheuer Vogel und es bedarf großer Vorsicht und guter Pflege, um den Wildling zu zähmen und an den Menschen zu gewöhnen. Um diesen Zweck zu erreichen, setzt man ihn auf ein Gestell, ganz in der Nähe des Wohnhauses, mittels einer langen Kokosfaserschnur am Schultergelenk des Flügels befestigt. An der langen Leine hängt ein Stück Holz, eine Kokosnuß, in jüngster Zeit eine leere Blechdose, die bei einem etwaigen Fluchtversuche des Vogels über das Steingerölle hinweggeschleift wird und durch das dabei entstandene Geräusch die Hausinsassen auf den Flüchtling aufmerksam macht. Die meiste Zeit sitzt der Vogel regungslos da, den krummen Schnabel unter den Flügel gesteckt. Nur morgens und abends kommt etwas Bewegung in seine stumpfsinnige Ruhe, wenn die Futterzeit gekommen ist. Die ersten drei bis vier Tage nach dem Fang wird ihm nichts verabreicht *bu e nām ōear buriōñ*, damit er sich von der Aufregung erhole und sich beruhige. Der Vogel wird übrigens auch die ersten Tage hindurch das Futter verweigern. Erst wenn äußerster Hunger und Durst ihn plagen, dann meldet er sich von selbst. Sobald jemand vor der Hütte erscheint,

fängt er an heiser zu krächzen und mit den Flügeln zu schlagen, dabei rutscht er mit seinen kurzen Füßen unruhig von einem Ende des Gestelles (*tōwān*), auf dem er sitzt, zum anderen. Sobald dies bemerkt wird, gelst es wie ein Jubelschrei durch das ganze Gehöft: „*ōrēita mēna*, jetzt bettelt er“. Der Besitzer hat auf diesen Augenblick gewartet. Mit kleinen, in Seewasser noch einmal eingetauchten Fischen beginnt er die Fütterung. Der Vogel ist anfangs noch unbeholfen und es dauert geraume Zeit, bis er ein oder zwei Fische verschlungen hat. „Übung macht den Meister.“ Mit jedem Tage geht die Fütterung leichter vor sich und der Vogel kommt schließlich so weit, daß er seinen Mann ganz genau kennt und ihn selbst tagsüber anruft, wenn er sich blicken läßt, um ihn um Fische anzubetteln. Morgens und abends ist es jedesmal ein sehr interessantes Schauspiel, die Fütterung mit anzusehen. Mit Klappern, Krächzen und Flügelschlag begrüßt der Vogel seinen Herrn, der ihm aus gewisser Entfernung die Fische in den weit geöffneten Schnabel zuwirft. Mit großem Geschick fängt der dressierte Vogel jedesmal den Fisch auf, hält ihn einen Augenblick quer im Schnabel; ein Ruck, das Fischchen vollführt eine Schwenkung und rutscht, mit dem Kopfe voran, in den Magen des Vogels. Zum Frühstück genügen ihm fünf bis sechs Fische von 10 bis 15 cm Länge. Meist muß er sich mit diesem Frühstück begnügen bis zum anderen Morgen. Quält den Vogel der Durst, dann sitzt er da mit weit aufgesperrtem Schnabel. Der Besitzer nimmt dann Wasser in seinen großen Mund und spritzt es in wohlgezieltem Strahle zwischen den Zähnen hindurch dem Vogel in den Schnabel. Zeitweilig kühlt der Futtermeister den Vogel ab, indem er ihm das Wasser aus dem Munde über den ganzen Körper spritzt.

Sind die Vögel einige Wochen in solch sorgfältiger Pflege gewesen, dann sind sie so zahm geworden, daß man ihnen unbedenklich wieder die Freiheit zurückgeben kann. Sie finden alsdann Verwendung als Lockvögel (*ēōdga*) beim allgemeinen Fang. Zu diesem Zwecke werden sie ausgeliehen und nach Beendigung der Fangzeit wieder nach Hause zurückgeholt. Am Schwanz oder an den Schwungfedern werden Zeichen eingeschnitten, an denen der Eingeborne den Vogel in den Lüften wieder erkennt. Diese Zeichen sind für eine jede Familie verschieden; es sind Patente, die von Fremden nicht verletzt, d. h. nachgeahmt werden dürfen. Diese gezeichneten Lockvögel dürfen auch nicht angeschleudert werden.

Die Vögel, die als Lockvögel dienen, ernähren sich selbst. Auf dem Vogelgestell sind sie nicht befestigt. In aller Frühe ziehen sie hinaus auf hohe See, oft hunderte von Kilometern weit, um da zu fischen. In raschem Fluge, den Kopf gesenkt, die blitzartig leuchtenden, scharfen Augen unentwegt auf die unruhige Wasserfläche gerichtet, schweben sie dahin, schießen plötzlich herunter, hacken mit dem langen, scharf gebogenen, scharfen Schnabel ins Wasser und führen das ahnungslose Fischlein mit sich fort in die Lüfte, um es dort zu verspeisen. Gewöhnlich trifft man den Fregattvogel auf hoher See mitten unter den *lārqr*- (schwarze, kleine Möve) Schwärmen, die ebenfalls auf Nahrungssuche sind. Gegen 3 Uhr nachmittags kehren die Lockvögel gewöhnlich wieder nach Nauru auf das Gerüst zurück. Oft bleiben sie mehrere Tage aus, selbst Wochen und erscheinen dann zur größten Freude des Be-

sitzers plötzlich wieder auf dem *etqə*, um auszuruhen. Welche Entfernungen die Vögel manchmal zurücklegen, kann ich an einem drastischen Beispiele zeigen. Am 13. Juni banden wir einem Lockvogel einen zusammengerollten Zettel unter den Flügel, mit der geschriebenen Bitte, den Vogel, wo er landen möge, nicht zurückzuhalten, nicht zu quälen und nach Angabe des Landungsplatzes und des Datums des Abfluges ihm die Freiheit zu geben. Am folgenden Tage, vormittags um 11 Uhr, ließ sich der Lockvogel bereits wieder auf das Vogelgerüst auf Nauru nieder. An einer kurzen Leine sah man einen Zettel an seinem Flügel hängen. Bei der Untersuchung stellten wir fest, daß der Vogel von Banaba (Ozean-Insel) zurückgekehrt war. Der dortige Vogelfänger hatte auf die Rückseite unseres Zettels folgende Worte geschrieben: „Wenn Ihr (Nauruer) unseren Vögeln fürderhin nichts antut, werden wir auch die eurigen nicht mißhandeln. 14. Juni.“ Seit dem Abfluge vom Gerüste auf Nauru waren genau 18 Stunden verflossen. In dieser Zeit — miteinbegriffen die Rast auf Banaba — hatte der Vogel 160 Seemeilen zurückgelegt.

c) Fang des Fregattvogels.

Sind alle zum Fange des Vogels auf dem Fangplatz nötigen Maßnahmen getroffen und genügend Vögel gezähmt und dressiert, dann kann der offizielle Fregattvogelfang beginnen. Man sorgt dafür, daß bereits geraume Zeit vorher alles erledigt ist. Die besten Fangmonate sind August und September. Für den Tag des Losschlagens wartet man das Erscheinen der Sterne *Ramünimáda*, *Médeřik*, *Taniti* und *Enatabu* ab, da sie die Vorboten der Fregattvogelschwärme sind, die sich der Insel nähern. Steht kurz vor Sonnenaufgang der *Ramünimáda* genau über dem Horizont, dann strömen alle oben bezeichneten *aməŋ áfi* wie auf Kommando zum Fangplatz (*áfi*) hin, die *aməŋ müijira* an der Spitze, alle ausgerüstet mit den zum Fange für die einzelnen Ämten nötigen Gegenständen. Die von überallher requirierten, gezähmten Lockvögel werden auf das Vogelgerüst gebracht, ein Teil wird befestigt am Flügel, ein anderer behält die Freiheit; während erstere die fremden Vögel auf das Gerüst als Vogelkolonie aufmerksam machen sollen, werden letztere die fremden Vögel herbeiholen. Weit draußen auf hoher See gesellen sie sich zu den fremden Vögeln, fischen mit und bei ihnen und bringen die Ahnungslosen immer näher. Hoch in den Lüften, dem bloßen Auge kaum sichtbar, schweben sie lange Zeit, beschreiben große Kurven, entfernen sich und kommen wieder. Nach und nach wagen sie sich immer näher heran. Um sie dreister zu machen, schleicht unter dem Gerüst ein Mann hin und her und stochert mit einer langen Stange unter den auf dem Gestell befestigten Vögeln herum, damit sie ängstlich krächzen und durch Flügelschlag ihre Anwesenheit zu erkennen geben. Auf diese Weise sollen sie den fremden Vögeln eine Kolonie vortäuschen. Die aufgescheuchten Lockvögel fliegen ab und es geht ein Kreisen in den Lüften los als wäre ein Unhold hinter ihnen her. Bald gehen sie hinaus und gleiten am Riff entlang, bald kommen sie in großem Bogen schräg herunter und brausen an den befestigten Vögeln vorbei; bald verschwinden sie ganz in der Ferne und kommen gruppenweise wieder. Vor dem Gerüst kniet der *aməŋ káŋaŋ* und wirft ihnen jedesmal beim Vorbeiflug einen Fisch zu, den

sie quer in den Schnabel nehmen und mit hinausgehen auf See, um gleich wieder zurückzukommen und einen neuen Bissen zu erhaschen. Die wilden Vögel haben das Treiben unten am Strande schon von weitem erspäht. Der Sache jedoch nicht trauend, bleiben sie in respektabler Entfernung und ziehen ihre Bahn in großer Höhe über dem Gestell. Erst nach und nach, durch die anderen Vögel ermutigt, kommen sie näher. Die Kreise werden immer kleiner, in kühnen Windungen schrauben sich die Wildlinge nieder, sausen selbst etlichemal am Gerüst vorbei, wo sie mit Krächzen und Flügelschlag begrüßt werden und verschwinden wieder in weiter Ferne auf hoher See. Die Lockvögel begleiten sie und machen einen neuen Versuch, sie herbeizulocken und ruhen nicht, bis es ihnen gelungen ist, wieder einen Dummen ins Garn zu locken. Immer emsiger gehen sie nun an die Arbeit, kommen zurück und ruhen auf dem Gerüst aus, fliegen wieder ab und bald schwirren 30 und mehr Vögel über und an dem Fangplatz vorbei. Der wilde Vogel mischt sich bald ins bunte Durcheinander und im blinden Eifer kommt er selbst tief herunter, um einen Bissen vom *amān kāñāñ*, der unermüdlich Fische in die Höhe wirft, zu erhaschen. Während der ganzen Zeit liegen die *amān āti* alle in der Hütte und beobachten das Treiben der Vögel. Kein Wort wird mehr gewechselt. Der *amān mūijira* schleicht im geeigneten Augenblicke heraus vor das Gestell an den Strand und setzt sich auf die Knie, die Schleuder zum Wurf bereit. Unentwegt verfolgt er jede Bewegung des fremden Vogels und läßt ihn eine Zeitlang sich mit den anderen Vögeln herumtummeln. Nach und nach treten auch die *amān āti* auf den Plan. Behutsam schleichen sie, einer nach dem anderen, hinaus auf den Ufersand, zu beiden Seiten des Vogelgerüsts und legen sich mit ihren wurfbereiten Schleudern in den Sand. Der Standort des *amān mūijira* ist die Stelle, direkt vor dem *etqō*. Er hat das alleinige Vorrecht, nach dem Vogel zu schleudern und ihn herunterzuholen und erst wenn sein Geschoß versagt, treten die anderen *amān āti* in Tätigkeit. Auf dem Fangplatze selbst sitzt der Zauberer in der Hütte und bearbeitet seinen *ani*, um Erfolg zu erzielen; das Feuer lodert hell auf und verbreitet einen starken Geruch. Eine unbeschreibliche Spannung herrscht unter allen Vogelfängern. Auf den Knien liegend, hält der *amān mūijira* sein Wurfgeschoß (*ḡābio*), bestehend aus einem zirka 5 cm langen, birnenförmig geschliffenen Stück einer *Tridaena*-Schalenhälfte (in neuerer Zeit aus Kupfer, Messing, Walzahn, Eisen) und einer ungefähr 35 m langen, dünnen, äußerst sauber gearbeiteten Leine, hergestellt aus den Fasern der jungen, unreifen Kokosnuß. Schwebt der Vogel in erreichbarer Höhe, so läßt er den Schleuderstein einigemal um die rechte Hand kreisen, anfangs langsam, dann immer schneller und schneller, und wirft ihn dann dem vorbeihuschenden Vogel zu. Wie ein Lasso steigt der Schleuderstein pfeilschnell in die Luft, die lange Leine hinter sich herziehend. Das Ende der Leine wird mittels des Ringes, der aus Spulen kleiner Fregattvogelfedern hergestellt ist, am kleinen Finger der linken Hand zurückgehalten. Ein kurzer Ruck geht durch den Vogel; er überschlägt sich und verwickelt sich durch sein ängstliches Flattern mit den Flügeln selbst in der Leine. Der stolze Flieger ist gefangen und wird heruntergeholt. Während dieser aufregenden Augenblicke liegen alle *amān āti* auf den Knien und schwingen ihre Schleudern,

um, für den Fall, daß der *amān muijira* den Vogel fehle, gleich mit einzugreifen. In letzterem Falle schwirren gleich 20 bis 30 Schleudersteine in die Luft, ebenso viele steife Fäden stehen über dem Strand. Schwierig ist es für den Vogel, aus diesem Gehege herauszukommen. Die meisten kommen zur Strecke. Nur selten brauchen die *amān āti* als Reserven einzugreifen, da nur sehr selten ein Geschoß des *amān muijira* danebengeht. Man gibt besonders darauf acht, nicht den Körper des Vogels selbst mit dem Steine zu treffen und ihn so zu verwunden. Der Schleuderstein wird vielmehr unter den Flügeln hindurchgeleitet; durch einen Ruck mit der linken Hand springt der Stein zurück und der Vogel wickelt sich selbst ein und kann unbeschädigt heruntergeholt werden.

Ist es dem *amān muijira* gelungen, „den Vogel abzuschießen“, dann stürzen alle *amān āti* an den Ort, wo der Vogel herunterkommt, um ihn in Empfang zu nehmen. Wer ihn zuerst ergreift, ist Eigentümer desselben; er muß ihn aber auf dem Fangplatze lassen, bis die Fangzeit, die mehrere Wochen und Monate dauern kann, vorüber ist.

Hat *turob* den Vogel ergriffen, dann drückt er ihn, auf dem Riff, an Ort und Stelle auf den Boden und singt dabei:

Ĝaṇarāḍbo, ĝaṇarāḍbo
ĝān it ta rōga
ĝān it ta rōga, ĝān,
eij amān nag owūidu
M āe, ĝeḡeow m ĝe
ĝān arāḍbo.

Er schreit, er schreit,
 er schreit, wenn er steigt,
 er schreit, wenn er steigt, er schreit,
 und schneidig kommt er herunter
 und fliegt dahin, weiter und weiter und immer
 er schreit. [weiter,

Nun gibt er dem Vogel einen Flügel frei, und ihn am anderen Flügel haltend, bringt er ihn an Land, auf den Fangplatz. Die Beschwörung spricht er als Willkommgruß *bāit ibibōgi* (aus Freude), denn sein Geist (*ātūwen*) ist angekommen. Vom Strande aus wird der Vogel in das *qāg in muijira* gebracht. Der alte *amān quāij itī* bindet dem Vogel, unter Lispeln von Beschwörungsformeln, eine *ĝanakqba*-Leine um das Schultergelenk, zieht ihm eine Schwungfeder aus und kitzelt ihn auf der Fußsohle, damit er behende bleibe, später als Lockvogel tapfer hin- und herfliege und andere Vögel herbeilocke. Sodann bindet er ihm, mittels eines Streifens seines Lendenschurzes, den Schnabel fest zu, damit sich der Vogel, infolge der Aufregung beim Fange, nicht erbreche und setzt ihn auf das Gestell (*tówan*) vor dem *qāg in muijira*. Er wird am Gestänge festgebunden, damit er nicht mehr entweiche. Alle Vogelfänger kehren schleunigst wieder in ihre Hütten zurück und legen sich auf die Lauer, ob wohl ein anderer Vogel sich zeige.

Wie mit diesem Vogel, verfährt man mit allen, die noch gefangen werden. Man trachtet, während einer Fangzeit 30 Vögel zu fangen; unter Umständen dauert es mehrere Monate bis diese Zahl erreicht ist, denn in manchen, besonders stürmischen Jahren, erscheint der Vogel seltener. Solange keine 30 Vögel gefangen sind, dürfen auch die *amān āti* den Fangplatz nicht verlassen, um zu ihren Familien zurückzukehren. Selbst für den Fall (früher wenigstens war es so), daß ein *amān āti* stirbt, verbleibt seine Leiche bei den Lebenden im *qāg in āti* und muß an Ort und Stelle in Verwesung übergehen: „*Nabūna*

gámq̄n áti r gō gona gátow wāhāra gámq̄n imā: Die *amq̄n áti* bringen es nicht übers Herz, ihre Toten zu verlassen.“ Manchmal kamen mehrere Todesfälle vor; ja die Sage erzählt, daß in der grauen Vorzeit einmal alle *amq̄n áti* freiwillig bei einem Fange in den Tod gingen. Um dies vor den Landsleuten draußen zu verheimlichen, wurden auf der Landseite die Pfosten des *qāg in áti* herausgenommen und das Dach auf dieser Seite auf die Erde heruntergelassen. Nach der Seeseite hin blieb das Haus offen. (Siehe Sage *Iruwo mayen*: Nach mir ist's aus.)

Sitzen 30 Vögel gefangen (*on*, die Zahl ist voll) auf dem *tōwq̄n*, dann wird der Erfolg gleich durch Eilboten auf der ganzen Insel bekanntgegeben und alle Leute der Insel strömen zusammen zum gemeinschaftlichen Tanz als Schlußfeier der Fangzeit. Auch die Frauen kommen jetzt herbei und betreten selbst den Fangplatz. Alle *tabu's* fallen mit diesem Tage fort und die Vogelfänger kehren zu ihrer täglichen Beschäftigung, in ihre Familien zurück.

Früher wurden alle *tabu's* peinlich genau eingehalten und der Fregattvogelfang hatte immer etwas Geheimnisvolles an sich; heutzutage denkt der Eingeborne anders und setzt sich unbedenklich über jedes *tabu* hinweg. Deshalb findet der Fang auch nicht mehr auf so imposante Weise statt wie ehemals, auch werden Frauen am Fangplatz geduldet. In der Neuzeit huldigt man diesem Vogelsport besonders, um sich durch Wetten in Verbindung mit dem Fang Vorteile zu verschaffen. Ganze Distrikte arbeiten auf zwei Gerüsten gegeneinander. Eine jede Partei hält ein eigenes *etqō*. Die Partei, die zuerst die 30 Vögel gefangen hat, ist Siegerin und hat die Wette gewonnen, die unter Umständen sehr hoch sein kann für die dortigen Verhältnisse. In die Wetten setzt man Ländereien, Kanoes usw. und in allerneuester Zeit, da auch das englische Gold seinen Einzug gehalten, manchmal bis zu Beträgen von 1000 und mehr Mark in baren englischen Pfund, die gleich an Ort und Stelle zu entrichten sind.

d) Bedeutung des Fregattvogels auf Nauru.

Der Fregattvogel spielt auf Nauru eine wichtige Rolle als Geistervogel, Seelenvogel:

1. Bald ist es der Geist eines kürzlich verstorbenen Verwandten, der in dem Vogel wohnt. Stirbt ein Mitglied des *gámq̄t-* (Aal-) Stammes, der durch den Vogel gerne symbolisiert wird, dann wird, so erzählen die Stammesgenossen, am Horizonte eine pechschwarze Wolke auftauchen, das *aqūn imā*, Totenfahrzeug, auf dem die scheidende Seele ihren Weg ins Jenseits zurücklegen wird. Draußen auf hoher See wird ein schwerer Regen niederprasseln. Die auf Nauru befindlichen Vögel begleiten den Toten nach dem *aqūn imā*, in der Eigenschaft als Verwandte desselben. Die Vögel verschwinden für eine kurze Zeit im finsternen Horizont und kommen ganz durchnäßt wieder. Die Vögel haben auf See, gemeinsam mit der scheidenden Seele, ein letztes Bad genommen.

2. Bald ist der *iti* ein fremder Geist, der ankommt und ankündigt, daß demnächst einer aus der Aal-Sippe oder eine angesehene Persönlichkeit aus einer anderen Sippe sterben wird. Diese Boten erkennt man daran, daß sie

in solcher Höhe kreisen, in der er mit der Schleuder nicht erreicht werden kann und ungefangen sich wieder auf See zurückzieht auf Nimmerwiedersehen. Ein Geist hat diesen Fregattvogel als Meldereiter vorausgesandt, um die Leute zu warnen. Der Zauberer auf dem Fangplatze, der den Vogel genau beobachtet, erkennt ihn als solchen und läßt die traurige Nachricht sofort nach allen Richtungen verkünden.

3. Stirbt einer der *amān āfi* während der Fangzeit, dann erscheinen am Horizont die Fregattvögel in großen Schwärmen; es sind die Seelen der verstorbenen *amān āfi* aus vergangenen Jahren (bis ins vierte Geschlecht), die ankommen, um den jetzt Verstorbenen abzuholen und mit ihm auf den *aquón imā* die Reise ins Jenseits zu machen.

4. Ein Fregattvogel zeigt sich überhaupt nicht im Bereiche der Insel Nauru, wenn er von seinen Geisterkollegen nicht speziell Auftrag hiefür erhalten hat.

5. Die Fregattvögel gelten auch bei dem Vogelfänger (*amān āfi*) während der Fangzeit als *oēiden* (Bräut, Erwartete, Geliebte) und als *agān* (Gattin), besonders für Anhänger einer besseren Klasse. Bei dem *amān mūjira* ist diese Ehe mit dem *iti* unauflöslich; deshalb nimmt er keine Frau und geht als Junggeselle ins Grab. Eine Vielehe mit mehreren *iti* ist gestattet und in besseren Familien gerne gesehen. Es gilt als Bild von Wohlhabenheit. Als Bräute und Gattinnen sind die alten Vögel bevorzugt, die auch die besten Lockvögel sind. Junge Vögel unterscheiden sich von den alten durch das Gefieder, das 18 Stadien durchläuft, bis der Vogel *og* (fertig) ist. In allen Stadien trägt der Vogel einen anderen Namen. Im letzten Stadium, in dem der Vogel sein Gefieder definitiv behält, heißt er *torór*; er ist pechschwarz glänzend, der Hals ist kahl und mattblau, der Schnabel ebenfalls mattblau; im vorletzten Stadium heißt er *amūetér* und ist ebenfalls schon schwarz, Hals und Schnabel jedoch sind lilafarbig. *Torór* und *amūetér* sind deshalb als Bräute und Gattinnen die Gesuchtesten. Deshalb schmücken sich die Vogelfänger, um ihren Bräuten zu gefallen und sie beim Fange anzulocken. Aus diesem Grunde verzichten sie auch während der Fangzeit auf den Verkehr mit ihren Frauen. Um der Versuchung nicht zu unterliegen, schicken sie ihre eigenen Frauen für die ganze Dauer der Fangzeit in die Einsamkeit, *górór* (Umzäunung) genannt; erst nach Schluß der Fangzeit kommen sie wieder zusammen.

Große Freude herrscht jedesmal, wenn ein schönes, starkes Exemplar eines *torór* oder *amūetér* gefangen wird. Hat *turob* einen *torór* gefangen, dann bringt er an seinem rechten Oberarm einen großen schwarzen Fleck aus Ölfarbe an, fängt er einen *amūetér*, dann zieht er mit derselben Farbe einen breiten Strich quer über den linken Oberarm. Fängt er bei einem Fang kurz nacheinander einen *torór* und einen *amūetér*, dann heißt es: *itida* und er bringt Punkt und Querstrich entsprechend an den Schultern an, d. i. schwarzen Fleck an der rechten Schulter, schwarzen Querstreifen an der linken Schulter. Er hat nun zwei Bräute auf einmal erhalten und sich entsprechend geschmückt wie für den Tanz.

6. Der Fregattvogel ist Häuptlingsvogel *katexochen*. Als der beste, dort bekannte Flieger, mit seinem stattlichen Äußern, seiner stolzen Haltung, seinem scharfen, kühnen Blicke, steht er bei den Eingebornen an der Spitze der Vogel-

welt und ist das Sinnbild der Häuptlingsschaft, der Kühnheit und der Unbesiegbarkeit. Nur Häuptlinge können das Recht beanspruchen, den Vogel zu halten und einen Fang zu veranlassen. Die Freien (*emqnehamq*) dürfen den Vogel einzeln zu Hause halten und zähmen, er bleibt aber Eigentum des Häuptlings. Auch kann den *emqnehamq* gestattet werden, Vogelfänge in kleinem Maßstabe zu veranstalten. Die *itiö* (Besitzlose) sind immer von der Vogelhaltung und dessen Zählung sowohl als von der Beteiligung am Fange ausgeschlossen.

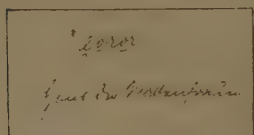
Aus diesen Erwägungen über die Bedeutung des Fregattvogels verstehen wir nun, weshalb ein solch großzügiger Apparat in Bewegung gesetzt und die ganze Insel förmlich auf die Beine gebracht wird, wenn ein Häuptling einen Vogelfang ansagt.

Heutzutage hat der Fang so ungefähr alles von seiner früheren Poesie eingebüßt. Von der amerikanisch-wesleyanischen Mission wurde er als unverzeihliche Sünde, die mit Ausstoßen aus der Kirchengemeinschaft bestraft wurde, mit unerbittlicher Strenge verfolgt. Da die Eingebornen jedoch heutzutage mit Aberglauben und Geisterspuk gründlich aufgeräumt haben und das Spiel nur mehr als reinen Sport betreiben, hat ein solches Verbot keinen Sinn; auch setzt sich jeder Nauruer unbedenklich darüber hinweg.

(Über das Verschwinden der Vögel von Nauru und ihre Rückkehr nach Nauru siehe Sagen: *Menüije*, *Ebqni*, *Iruwomägen*.)

e) *Ġoror* (Umzäunung für die Frauen).

Als Gegenstück zum Fregattvogelfang veranstalten die Frauen der Vogelfänger (*amqan äfi*) während der Fangzeit das *Ġoror*. An demselben Tage, an dem die Männer zum Fange sich auf den Fangplatz zurückziehen, begeben sich auch ihre Frauen in die Einsamkeit. Eine geräumige, abseits gelegene



Hütte, die sonst von allen Seiten offen steht, wird ringsum dicht mit *edénna* (Kokosblattem) oder eng aneinander gereihten, aufrechtstehenden, grünen Kokosblättern (*ebqni*) verschlossen. Eine seitliche Öffnung zum Aus- und Eingang wird mit einer großen Matte behangen. Dieses Haus heißt *pāg in qni*, im Gegensatz zum *pāg in äfi* der Männer und ist wie letzteres streng *tabu*. Mit großen Bündeln dürre, sortierter Pandanusblätter (*ten epō*) unter dem Arme

ziehen die Frauen ein. Sie nehmen auch ein am oberen Rande mit *ikibūr* (Pilgrimsuschel) verziertes Körbchen mit, in dem sie ihre Gerätschaften zum Mattenflechten aufbewahren, insbesondere eine Anzahl getrockneter Schwanzflossen vom fliegenden Fisch zum Spleißen der Pandanusblätter zu Mattenstreifen. Diese Flossen heißen nun die ganze Zeit hindurch *ġābio* (Schleuderstein); das Flechten der Matten heißt *jid* (schleudern), die angefertigten Matten *ifi* (Fregattvogel) und die Frauen nennen sich Vogelfängerinnen. Eine jede fertigestellte Matte stellt einen neu eingefangenen Fregattvogel vor.

Im Hause leben die Frauen zusammen und meiden jeden Verkehr mit der Außenwelt. Die ersten drei Tage hindurch herrscht vollständiges Stillschweigen. Man benützt diese drei Tage zum Vorbereiten des Rohmaterials für das Mattenflechten: Abtrennen des dornigen Randes vom Blatte, Austrennen der dornigen Blattrippe, Glätten der Blätter an einem, in den Boden eingerammten, glatten Pfahl, Aufrollen der Blätter zu großen Rollen, um dem Blatte die Glätte zu erhalten, Klopfen mit einem hölzernen Schlegel (*téwuiw*) usw. Das Rauchen ist in diesen Tagen streng verboten. Auch beobachtet man das *eō kōr in iéij* wie nach der Geburt eines Häuptlingskindes, d. h. sie frühstücken nicht vor etwa 9 Uhr vormittags (wie es auch die *aman āfi* während der Fangzeit tun).

Männer und am *goror* nicht teilnehmende Frauen dürfen sich dem Hause nicht nähern. Wagt sich dennoch einmal ein Unvorsichtiger zu weit vor, dann springt die ganze Weiberschar wie eine losgelassene Meute auf den Ärmsten zu, umstellt ihn, damit er nicht mehr entrinne und macht ihm den Standpunkt klar nach Weibermanier. Ohne Strafe kommt er nicht weg. Sie besteht darin, daß er ein von den Frauen bestimmtes Quantum gewisser, ebenfalls von den Frauen bezeichneter Nahrungsmittel herbeischaffen muß. Um der Sache mehr Nachdruck zu verleihen, bringen sie ihn auf den öffentlichen Weg und begleiten ihn noch eine Strecke, indem sie öffentlich seinen Abstecher bei ihnen bekanntgeben. Der arme Kerl muß die Schande tragen und darf kein Wort der Widerrede geben, so ist es eben Landessitte. Frauen, die in die Nähe kommen, werden nicht auf eine solch handgreifliche Weise bestraft; sie kommen jedoch nie ohne strengen Verweis davon, besonders wenn sie noch jünger sind und gerade in jenen Tagen menstruieren. Eine Berührung mit einer solchen würde die Mattenflechterein schlapp machen, träge, trübsinnig und ungeschickt, so daß sie keine schönen Matten im *goror* zustande brächte.

Am Nachmittag des dritten Tages (gegen 3 Uhr) hebt in der Hütte ein allgemeines, weithin schallendes Geschrei an, *ōbor* genannt. Das allgemeine Stillschweigen hat nun aufgehört. Weithin dröhnt das Hämmern mit den Mattenschlägeln (*téwuiw*). Das taktmäßige Hämmern muß mit Gesang begleitet werden. Die Veranstalterin des *goror* (die *ānimen muijira* = Schleudermeisterin) stimmt an und alle anderen setzen ein. Der Gesang der *Egurita* ist folgender:

*Kaden o kaden ōkatūradow ma bu āna
ōkipeōmepeōm a maege ma kamarar, a
maey aenemen aetaō āda m āi naha m
āi naha āda m āi naha nota ōgōkō wati
eōh ibiney anōūnar eana majūr eidiit einiōh
me mae ramaram earawuij oh!*

Nicht zu übersetzen.

Die fertiggeklöpften Blätter werden zu großen Rädern aufgerollt und beiseite gelegt, die Abfallstreifen zu Büscheln zusammengebunden zum Verbrennen. Zu diesem Zwecke wird abends im Dunkeln am Strande ein Feuer angezündet. Es ist *ebūgdāga (tabu)* und niemand außer den Mattenfrauen darf sich ihm nähern. Nach eingetretener Dunkelheit nehmen einige Frauen die Abfallstreifen, gehen im Gänsemarsch zum Feuer an den Strand hinunter, stellen sich auf der Seeseite des Feuers auf und rufen, sich landeinwärts wendend, den zurückgebliebenen Frauen zu:

Aburekə, Aburekə o gaidu.

Ihr von *Aburekə*, von *Aburekə*, kommt herunter!

Die noch im *gəror* zurückgebliebenen Frauen nehmen ebenfalls ihr Körbchen mit den Abfallstreifen, kommen an den Strand und singen dabei:

*Gəidu, gəidu, wo nım kanəda bu őrren
qni Nigonigo natiriwəwəy bo roga qa na-
uwe Tenəngo roga byəat Aburekə.*

Komme herunter, komme herunter, und schau in die Höhe, denn jetzt ist *Nigonigo qni*¹, und wird Unheil anrichten; gehe du hinauf (ins Mattenhaus) *Tenəngo*, gehe hinauf nach *Aburekə*.

Beim Feuer angekommen, umstehen sie es mit ihren Körbchen und singen:

*Eit eiten amaro eiten abu —, min
oeiten aranam, wo manan w onow e inno
őrren eabubum őrn emaga.*

Er² ist es, er ist es, mein Bräutigam in der Nacht, mein Bräutigam bei Tage, du härmst dich ab, da du dort hinübergehst auf See, wo es gruselig ist.

Während des Gesanges ziehen sie einen Abfallstreifen nach dem anderen aus dem Körbchen und werfen ihn ins Feuer und zählen dabei: eins, zwei, drei usw. bis es dreißig sind. Jedesmal, wenn der Streifen in Flammen aufgeht, rufen sie laut zweimal nacheinander:

E tük reirey, e tük reirey eoyen?

Noch einen dazu, noch einen dazu, seid ihr fertig? (Mit den Streifen.)

*A magetow enna ma ım keramen, o
baeoda, obaeoda, a barabarat o baeoda.*

Jetzt sind wir fertig und können lustig sein; fertig, fertig, jetzt ist's wohl fertig.

Bei den letzten Worten greifen sie mit vollen Händen in das Körbchen und streuen den ganzen Rest der Abfallstreifen hurtig ins Feuer.

Männer und Frauen aus der Nachbarschaft stehen abseits und schauen dem Treiben zu, kommen jedoch nicht in die Nähe. Die Mattenfrauen begeben sich nun wieder in das *gəror* zurück und legen sich schlafen. Am folgenden Morgen beginnt das Mattenflechten. Bei Tage wird ununterbrochen gearbeitet; Schlafen ist strengstens untersagt. Nickt dennoch eine Frau bei der Arbeit ein und fällt sie sogar in Schlaf, dann wird sie in aller Stille von den anderen aufgehoben, an den Strand getragen und schlafend ins Wasser geworfen. Diese plötzliche Abkühlung bringt ihr die Lebensgeister und die Frische bei der Arbeit wieder. Zu sich gekommen, läuft sie schleunigst ins Mattenhaus, wo sie die Matte, über der sie eingeschlafen ist, über ihrem Platze am Dachbalken aufgehängt vorfindet. Unter allgemeinem Gelächter nimmt sie die unterbrochene Arbeit wieder auf.

Hat die *qñimen müjira* ihre erste Matte fertiggestellt, dann heben alle an und singen:

*Ama gőrürö tuw qna ijuwet on iju-
wetə bu qəga oh!*

Schnell, schnell, seht den Vogelschwarm!
Einen Schwarm, viele Schwärme! Lauter
gəda oh.

gerade wie es die Männer tun, wenn der *aməñ müjira* einen Fregattvogel heruntergeholt hat.

¹ Im *gəror* der Frauen.

² Der Fregattvogel.

Haben alle Frauen je eine Matte fertiggestellt, dann ziehen sie im Gänsemarsch an den Strand, um die Matten mit Seewasser zu benetzen, zur Bleiche. Bei Ebbe stehen sie auf dem Riff im Wasser bis zu den Fußknöcheln, tauchen die Matten ein (*ŋeag*), schwenken sie in der Luft nach links und rechts und singen dabei:

*Amijqwa m ota aqauwqñ iako arat eññ
pa eowaeowa anāt tīden adad itī ion.*

*B eowaeda m ijqoa m ota pudúeow
irārōm ūko arāñ gōgōrōrda eijāñ eidowo-
pīow éaw ion, épia ion.*

Nicht zu übersetzen.

Diese Szene spielt sich ab in aller Frühe vor Sonnenaufgang. Danach begeben sich die Frauen wieder ins Mattenhaus zurück. Eine jede bringt an ihrer Matte die eigenen *itīra* an. Hat die *qñimen muijira* eine Matte mit all den dazu gehörigen Verzierungen fertiggestellt, dann stellt sie sich damit vor den Eingang des Mattenhauses und singt:

*Anemen iṣwīt aran apoeo
ama gaidu ma kanéda añelidō etidō o poñe
eaw!
akararoe abion eō rōūdu*

*p oeowuw iaran
p oeowuw animōm
a nūnt ōwoñ iaran
titio ōren twuidaeow
ūren anabaña bu édda.*

Frauen, landeinwärts zeigt sich ein Schwarm!
Kommt herunter und schaut, wie er dahin,
dahinzieht; der Himmel ist verdunkelt.
Er weicht der Schleuder aus und kommt
nicht herüber;
er kreist über den Bäumen,
er kreist über deinem Gehöft,
ich will ihn treffen, wenn er kommt;
allein er zieht weiter und immer weiter;
soeben ändert er den Kurs und streicht herum,
hinaus auf die hohe See.

Nun bindet sie eine Kokosfaserschnur an die Matte und geht um das Haus, die Matte auf der Erde hinter sich herschleifend. So zieht der *aman muijira* seinen gefangenen Vogel heran und bringt ihn ins *qāg ni muijira*. Auch die *qñimen muijira* hat soeben einen Fregattvogel (die Matte) gefangen. Wieder am Eingange des Hauses angekommen, legt sie die Matte auf das *tōwqñ*, besteckt sie am Rande mit Fregattvogelfedern und fährt singend fort:

*O gōr éuno ōren qñowuiduo m o gōr
euno ōren etet ōgō m ōgōbñebñ eadu
me ine nāuwe muid wāñi.*

Er zog hinaus zur Ebbezeit und zog hinaus
bis an den Horizont, dreist kommt er herüber
bis hieher, wo ihn die Leine der Schleuder
erreichte.

Gegen Abend tritt sie nochmals zum *tōwqñ* hin und spricht:

*An obōe an obōeow
an obo, nñññññedu
me ine eat tqō*

*reiden bqō
townen bqō
reiden āqō
townen āqō
āqō nūne*

*ōnow inno būēñ Tebaewōñiñ, oeoeal
qñawena ma tōuwan,
ñea e nēeowen aū tī bue rāmaram.*

Er schweifte umher und schweifte fort,
er schweifte umher; sein Schrei drang herüber
und nun sitzt er auf meinem Gerüst.
(Durch die) Geschicklichkeit meiner Hände,
das Werk meiner Hände,
Geschicklichkeit meiner Stimme,
Werk meiner Stimme.

Das sind meine Worte.

Er ging hinüber ins Heim des *Tabaewōñiñ*,
schüttelt das Gefieder, so ist er's gewohnt.
Nun setze ich ihn hin, meinen Vogel, er ist
prächtigt.

Nach ihr wiederholen alle Frauen dasselbe, wenn sie eine Matte fertiggestellt haben; eine jede hat jedoch ihren eigenen Gesang, wie sie auch eigene *irira* hat. Die Mattenflechterei geht nun weiter, wochen-, ja unter Umständen monatelang. Häufen sich die Abfälle der Pandanusstreifen, so daß sie störend wirken, dann bringt man sie wieder an den Strand und verbrennt sie nach geschildertem Ritus. Auch einzeln dürfen die Frauen an den Strand gehen, um ihre Sachen zu verbrennen.

Um die Frauen bei guter Laune zu erhalten, bringt man ihnen von Zeit zu Zeit bessere, ausgesuchtere Nahrungsmittel (*karōēdu jēij*). Die Person bleibt auf bestimmte Entfernung vom Mattenhaus stehen, legt die Nahrungsmittel auf die Erde nieder und entfernt sich stillschweigend. Mit Gesang und Jubelgeschrei wird sie jedesmal empfangen.

Eine jede fertiggestellte Matte wird auf das *tōwqñ* vor dem Hause gelegt unter Hersagen von Beschwörungsformeln, ebenso wie jeder gefangene Vogel auf dem Fangplatz verbleibt und auf das *tōwqñ* vor dem Hause des *amqñ mūijira* gesetzt wird. Allmählich entsteht ein ganzer Berg von Matten in allen möglichen Mustern und Größen.

Bleiben durch Zufall einmal die Nahrungsmittel aus, so daß der Hunger die Frauen plagt, dann gehen sie in geschlossenen Trupps auf Nahrungssuche aus. Eine Frau geht voran und trägt eine reichverzierte Matte, mit der sie in einem fort um sich schlägt, gleichsam als wollte sie sich wehren. Die Matte soll den Vogel vorstellen, wie er, vom Schleuderstein getroffen, aufgeregt mit den Flügeln schlägt, um sich zu befreien. Die folgenden Frauen sind hinter ihr her und tun, als wollten sie ihr die Matte entreißen. Sie ahmen die Männer nach, die, wenn sie den Vogel heruntergeholt, auf ihn losstürzen, um ihn zu ergreifen. Auf dem ganzen Weg legen die Eingebornen Nahrungsmittel an dem Wege nieder, an dem die Frauen vorbeikommen.

Ein anderesmal ziehen sie aus mit einem großen Netze, welches von zwei Frauen vorausgetragen wird. Alle anderen gehen singend hinterdrein. Bei der Runde in den umliegenden Gehöften legen die Leute Nahrungsmittel ins Netz: Hier stellen die Frauen die Fregattvögel dar, die auf Nahrungssuche sind. Sind die Frauen gut verproviantiert, dann sind die Fregattvögel „gesättigt“. Man kehrt ins Mattenhaus zurück und arbeitet an den angefangenen Matten weiter. Ein drittesmal begeben sie sich zu einem jungen Kokosbaum in bestem, tragfähigem Alter. Eine jede Frau trägt in der Hand einen kurzen *eōebqñ* (gestreifter Hibiscusstab), an welchen sie einige Streifen der Mattenabfälle gebunden. Sie umstehen im Kreise den Baum und singen in einem fort. Der erste beste Mann, der sich blicken läßt, muß auf den Baum steigen und an einem Taue ganze, unversehrte Kokostrauen behutsam zur Erde niederlassen. Diese Nüsse sind *nīmet iti*, das Getränk für die Fregattvögel (hier die Frauen). Diese ziehen sich mit den Trauben ins Mattenhaus zurück und arbeiten wieder weiter. So machen sie regelmäßig von Zeit zu Zeit einen Abstecher bis die Zeit des *gōrōr* um und die Arbeit erledigt ist.

Eine jede Frau muß vorschriftsmäßig 30 Vögel fangen, d. h. 30 Matten herstellen, eine ungeheure Arbeit.

Sind die Matten alle fertig, dann breitet man sie auf einem sehr langen *tówaŋ* vor dem Mattenhouse aus zur Schau. Von nah und fern kommen die Landsleute herbei, um die neuen Matten in Augenschein zu nehmen. Manche bringen einen *áni* (Zauber) mit, um einige der Matten, die ihnen besonders gefallen, zu bezaubern. Dafür dürfen sie sich dann eine Matte nach Belieben aussuchen und mit nach Hause nehmen.

Während die Fremden kommen und gehen, sitzen die Mattenfrauen in ihrer nun geöffneten Hütte und beobachten das Treiben um sie her; sie merken sich besonders, welche der Matten am meisten Beifall finden. An einem bestimmten Tage erscheinen dann auch die Angehörigen der Mattenfrauen und nehmen die von den Besuchern übrig gelassenen Matten mit nach Hause. Alle *tabu's* fallen fort und die Frauen nehmen zum Abschied, bevor sie auseinandergehen, Aufstellung zum Tanz. Der Inhalt des Textes ist folgender: „Vor langer, langer Zeit wurde einer Anzahl von Männern im Kampfe der Kopf abgeschlagen. Das Blut der Gefallenen bildete einen Strom mit tiefem Beet im Ufersande am Meeresstrand, wohin die Leichen der Gefallenen vom Strudel getragen wurden. Am Strande wandte sich der Blutstrom nach Westen bis *lónín* und führte die Leichen mit. Dann ergoß er sich ins Meer und nahm die Toten mit hinaus, wo sie in den Wellen spurlos verschwanden.“ So waren die *ití* (die Toten) fortgeführt auf See und von Nauru gewichen. Das ist auch das Ende des *górór*. Die Matten (Vögel) verschwinden in den einzelnen Familien auf der ganzen Insel.

Nach diesem Tanze gehen alle Frauen, von den Ihrigen begleitet, in gehobener Stimmung wieder nach Hause.

Das *górór* wird nur von denjenigen Frauen veranstaltet, deren Männer am Vogelfang teilnehmen und deshalb die Frauen meiden müssen. Damit letztere nicht auf Abwege geraten (*nie-nio* = bummeln, umherstrolchen), lassen sie sich durch *tabu* ebenfalls binden. Das *tabu* der Männer und der Frauen beginnt an demselben Tage, kann aber an verschiedenen Tagen aufhören, je nach dem Erfolge der Männer beim Vogelfang.

Außer der Fangzeit der Fregattvögel kann das *górór* in einigen Familien noch veranstaltet werden für die Zeit des *kéid in éra* (Erwarten des Blutes = Pubertät) beim Häuptlingsmädchen, um bei den Feierlichkeiten Matten in genügender Anzahl in Bereitschaft zu haben. Auch einige *emqnehamq* veranstalten bisweilen das *górór*, da es von alters her als *itíra* in der Familie gilt. Wieder andere besitzen ein *górór*, das an keine bestimmte Zeit gebunden ist und mit keinem Ereignis in Verbindung gebracht zu werden braucht. Solche veranstalten ihr *górór* bloß um in der heranwachsenden Jugend den Ritus immer wieder aufzufrischen und zu erhalten. Ein solches *górór* ist z. B. das der *Éraña*.

f) *Égor* (Eigentum der *Éraña*).

Für das *górór* umgibt die *Éraña* ihr Wohnhaus mit einem Zaun aus Kokosblattmatten, die mittels senkrechtstehender und querlaufender Pfähle aus Hibiscus aufrecht erhalten werden. An dem oberen Außenrande dieses Zaunes werden ringsum trockene Kokosnüsse befestigt. Der Zaun umgibt das Haus auf zirka 1 m Abstand.

Etwas *pago* (seewärts) davon errichtet man eine kleine provisorische Hütte, an der Familienschmuck der *Éraña* angebracht wird; die Pfosten und die Längshölzer sind *eðeðon*, die man mit *qæ* umwickelt hat. In diesem Häuschen brennt das *eq ni kábo* (das wohlriechenden Rauch erzeugende Feuer), das mit trockenen Kokosnußfasern gespeist wird. Das eingelegte *tékarq* (Harz, das am Strande gefunden wird) gibt dem Rauch einen besonders starken Geruch. Die *qñimen müijira* (hier die *Éraña*) allein bedient das Feuer. Über der Schulter trägt sie ein *máret tako* (am unteren Rande nicht glatt und gleichmäßig abgeschnittener Lendenschurz, den die Häuptlingskinder tragen, wenn sie zur Mast interniert sind); sie hat eigenes Essen (*añan ban*), auf dem ein strenges *tabu* ruht. Die Essenszeit dauert von Mittag bis Sonnenuntergang (6 Uhr abends), d. h. so lange die *qñimen müijira* sich nicht in *qág ni müijira*



aufhält. Auch die Mattenflechterinnen im Wohnhause halten sich an diese Vorschrift. Hai und sämtliche anderen Fische sind der *qñimen müijira* verboten. Des Morgens vor Sonnenaufgang bezieht sie das *qág ni müijira* und verläßt es erst wieder am Mittag. Zu dieser Tageszeit kommt ein Mann in die Nähe, stellt sich auf gewisser Entfernung *poe* (landwärts) vom Platze auf und *gómeij* (flötet mit der Nase) dreimal nacheinander die *ifi* herbei (die *qñimen müijira*). Sogleich erhebt sich eine Frau im großen Mattenhouse, nimmt einen schwarz und weiß quergestreiften Stock (*eðeðan*) in die Hand, stellt sich zwischen den Zaun, der das Haus umgibt und das *qág ni müijira*, schwingt das *eðeðan* mit der Rechten und ruft dreimal nacheinander die *qñimen müijira*:

Aü ti oh! aü ti oh!
Ira müjn am qága!
Mquwodo qóquan

Fregattvogel, Fregattvogel, oh!
 Dein Lockvögel klappert mit dem Schnabel!
 Die Sonne wendet sich zurück (geht über den Zenit).

Da erscheint die *qñimen müijira* und begibt sich zu den anderen Frauen ins Haus. Vorher reibt sie jedoch die *ekañāna* (schwarze Ölflecken) von der Stirne und den Wangen. Nun beginnt die Mahlzeit. Alle Frauen essen zusammen; nur die *qñimen müijira* sitzt abseits und ißt für sich allein. Auf

diese Weise wird jeden Mittag, so lange das *górór* dauert, die Mahlzeit eingeleitet.

In *górór* werden ununterbrochen Matten geflochten; auch die *qñimen múijira* flicht die ihrigen, wenn sie nicht von Amts wegen im *qág ni múijira* zurückgehalten ist, denn dort darf sie sich nur mit dem Feuer beschäftigen.

Hat die *qñimen múijira* drei Matten fertiggestellt, dann hört ihr *tabu* als *qñimen múijira* auf und sie begibt sich ins große Haus zu den Frauen, um bei ihnen zu bleiben. Das *q ni kábo* wird ins große Haus gebracht und glüht Tag und Nacht ununterbrochen weiter.

Ein naher Verwandter der *qñimen múijira* fischt für die Mattenfrauen; von den gefangenen Fischen darf er bei der Heimfahrt oder auf See, wie es sonst üblich, niemanden etwas abgeben; auch sein Kanoë, mit dem der Fang stattfindet, ist für die ganze Zeit *ebügága* (*tabu*) und darf für anderweitige Fänge nicht auf See gebracht werden. Die *qñimen múijira* zählt die Tage. Am Morgen des 15. Tages kommen Leute von allen Richtungen (meist sind es Verwandte) und bringen Nahrungsmittel herbei, sie legen alles in der Nähe nieder und entfernen sich wieder in aller Stille. Eine Frau aus dem Mattenhaus holt das Essen hinein und man hält reichliche Mahlzeit.

Um die Leute zu veranlassen, noch mehr Nahrungsmittel herbeizuschaffen, machen sie gelegentlich einen Abstecher in die Nachbarschaft: „Die Vögel gehen auf Nahrungssuche aus.“ Die Frauen schmücken sich wie zum Tanz. Um die Schulter legen sie ein *márret táko*; am Unterarm werden *éna* (Korallen) befestigt, *iktbür* (Pilgrimsmuschel), *múin áimer* (Aimer-[Hai-]Zähne), *aeímon* (Kettchen mit abwechselnd weißen und schwarzen Scheibchen aus *tridacna* respektive Kokossschale), je nach dem *itíra* einer jeden einzelnen Frau. Stücke genannter Gegenstände bringen sie am Zeigefinger an, denn die Hände, die die Matten flechten (= *jíd ifi* Vogel anschleudern), sind ebenfalls *ebügága*. Sie teilen sich jedesmal in drei verschiedene Gruppen; eine jede nimmt eine für diesen Zweck bestimmte Matte der *qñimen múijira* mit. Die Matte der ersten Gruppe heißt *Énwoñ*. Heimlich bringt man sie, zusammengerollt unter den Arm gepreßt, in das Haus eines Verwandten. Man nähert sich der Hinterseite des Hauses, löst am Dachbalken heimlich eine Kokosmatte und schiebt die Matte unbemerkt ins Haus hinein, wo sie auf das *ekqb* desselben zu liegen kommt. Heimlich, wie sie gekommen, entfernen sie sich wieder. Die Insassen des fremden Hauses haben bald die angekommene Matte entdeckt und den Zweck des Manövers erkannt. Reichlich schaffen sie Lebensmittel herbei, um die „*ifi* zu füttern“; auch die Matte bringen sie wieder mit zurück, damit sie für ähnliche Zwecke nochmals Verwendung finden kann. — Eine zweite Gruppe macht während derselben Zeit einen heimlichen Besuch bei einer anderen Familie und steckt auch ihr eine Matte unters Dach, um sich wieder heimlich zu entfernen. Diese zweite Matte heißt *temáhedo*. — So ist auch eine dritte für den nämlichen Zweck unterwegs mit der dritten Matte der *qñimen múijira*, *togomyádetet* genannt. Auf diese Weise werden die Frauen immer für mehrere Tage mit Proviant versorgt.

Diese drei Matten sollen die hungrigen Vögel vorstellen, die nach Nahrung suchen. Da nur der *amqn múijira* das Recht hat, einen Vogel an-

zuschleudern, so steht auch nur der *q̄nimen müijira* das Recht zu, diese Matten zu flechten. Es sind dieselben, die sie fertigstellt, so lange sie beim *q̄ in kabo* ist. Nach Verlegen des Feuers ins große Haus haben die Matten, die sie noch weiter anfertigt, vor denen der anderen keinen Vorzug.

Eine jede Frau stellt 30 Matten her, die öffentlich zur Besichtigung ausgehängt werden; sie werden jedoch bei dem *gōrōr* der *Éraña* nicht entäußert, sondern eine jede Frau nimmt ihre Matten mit nach Hause. Bevor man auseinandergeht, veranstaltet man einen Zug um die Insel. Ein allgemeines *kātaro* (Essen) beschließt das *gōrōr*.

Das *gōrōr* der *Éraña* heißt *Babāijebuij* und kann zu jeder Zeit, je nach Gutdünken der Eigentümerin, veranstaltet werden.

Die *Éraña* erbt das *gōrōr* von ihrer Mutter *Edagārawa*; diese von ihrer Mutter *Ebumēter* und diese wieder von ihrer Mutter *Tereibōbue*; es besteht also in der Familie bestimmt schon während vier Generationen, ein Zeichen, daß es schon alt und daß die Maßnahmen anlässlich des Fregattvogelfanges auf Nauru bodenständig geworden sind und Heimatsrecht erworben haben.

2. Fang des *digidūba*: *Streptilas* (Regenpfeifer).

Zum Fange des *digidūba* errichtet man am Strande ein primitiv gebautes Hüttchen mit flachem Dache aus lose übereinandergelegten grünen Kokosblättern. Auch die Seitenwände bestehen aus senkrecht in den Sand gedrückten und mittels Längshölzchen an den Hauspfosten befestigten Kokosblättern. In diese Hütte stellt man Vogelkörbe mit bereits gezähmten Vögeln.

Kurz vor Sonnenaufgang werden auf etwa 1 m Abstand von der Hütte nach der Seeseite hin die Fangschlingen (*itēma*) in den Sand gelegt. Die Schlingen sind auf eine sehr dünne, etwa 2 m lange Schnur gereiht und bestehen aus zwirnfainen Hibiscusbaststreifen. An beiden Enden der Schlingenschnur ist je ein Stein befestigt, der dem gefangenen Vogel das Entrinnen



erschweren oder unmöglich machen soll. Steine und Schnur werden ganz in den Sand eingegraben. Darüber wird der Sand glattgestrichen, um beim äußerst scheuen Vogel keinen Verdacht zu erregen. Nur die eigentlichen Schlingen ragen aus dem Sande hervor. Zu jeder einzelnen Schlinge bahnt man im Sande eine kleine Furchē als *mēdenat digidūba* (Weg des *digidūba*).

Manche legen mehrere Schlingen zugleich; besonders gute Erfolge sollen erzielt werden, wenn sie im Viereck liegen. Ist nur eine Schlingenreihe gelegt, dann streut man das Futter zum Anködern, junge Kokosnuß (*awāwa*) oder Krabben (*eādōm*) vor den Schlingen entlang; beim Schlingenviereck jedoch liegt der Köder in der Mitte, so daß der sehr behend dahinhuschende Vogel über die Schlingen hinweglaufen muß, um zum Futter zu kommen. Neben den Schlingen sitzt ein am Fuße festgelegter, zahmer *digidūba*, der in einem fort, infolge der langen Dressur, durch starke Pfiffe fremde Vögel herbeilockt und recht eindringlich und laut ruft, wenn er einen fremden Vogel

wittert. Durch den zahmen Vogel ermutigt, kommt der scheue Wildling allmählich näher und schließt mit dem Zahmen Freundschaft. Man läßt beide Vögel eine Zeitlang ruhig gewähren. In der Nähe, unter dichtem Gestrüpp verborgen, liegt der Vogelfänger auf der Lauer. Sieht er den fremden Vogel im Bereiche der Schlingen, dann schleicht er sehr behutsam in einer gewissen Entfernung vom Fangplatz an den Strand hinunter, meidet aber jedes auffällige Geräusch oder jede bruske Bewegung. Der scheue Vogel hat ihn bald gewittert und in raschem Laufe zieht er sich wieder zurück. Dabei läuft er in der Regel mit einem Beine in die Schlinge und bleibt hängen. Gleich läuft der Vogelfänger hin und bringt ihn zu den Leuten hinüber, die im Dickicht des Strandes auf ihn warten, um zu erfahren, in welchem Stadium der Entwicklung der neue Ankömmling sich befinde. Ist das sonst braun mit weiß melierte Gefieder glänzend rötlich, dann heißt der Vogel *tejtuberáwuin paráinedu*; ist er ganz mattrot, dann heißt er nur *teparainedu*; dieses Exemplar ist alt und sehr geschätzt. Trägt der Vogel aschgraue Farbe auf dunklerem Untergrund dann heißt er *tejnogiret*, beinahe wie ein *akiret* (Schnepfenart).

Erst bringt man den frisch gefangenen, sehr scheuen Vogel in einen Bauer aus trockenem Kokosblatt. Der Bauer ist sehr dicht und läßt nur wenig Licht ins Innere eindringen, so daß der Vogel beständig im Dämmerlicht sitzt. Dieser Käfig heißt *ébuér in iwúw*. In der Dunkelheit des Käfigs, der stets in der Nähe der Leute stehen oder im Wohnhaus selbst verbleiben muß, wird sich der Vogel langsam an den Menschen gewöhnen.

Ist der *digidüba* etwas ruhig und zahm geworden, dann bekommt er einen gewöhnlichen Vogelkäfig, der aber vom Boden bis ungefähr in die mittlere Wandhöhe mit breiten Streifen von Pandanusblättern abgedichtet ist, um den Vogel nicht zu sehr zu exponieren und ihm nicht Gelegenheit zu geben, einen anderen *digidüba* zu Gesicht zu bekommen. Die Kampflust, die später für den Sport so wichtig ist, wird durch diese Absonderungsmaßregel bedeutend gesteigert. Nach einiger Zeit entfernt man aus dem Käfig die eingefügten Pandanusblätter, so daß der Vogel freie Aussicht erhält. Er gilt nun als *bónebon* (zahn).

Der *digidüba* nistet nicht auf Nauru, sondern kommt zu gewissen Zeiten in Schwärmen von Übersee. Die Eingebornen geben als seine Heimat *Ibúge* (Likieb?) an, von wo er sich regelmäßig jedes Jahr im August und September einstellt. Der August ist der günstigste Monat für den Fang; in der Eingebornensprache heißt er deshalb *máramet digitüba*, *digitüba*-Monat. Schon lange Zeit vor dem Fange beginnt man mit der Dressur der Lockvögel. Überall und zu jeder Zeit trägt ihn der Eingeborne mit sich im Käfig herum. Von Zeit zu Zeit stößt der Eigentümer einen eigentümlichen, schrillen Pfiff aus, der dem des Vogels täuschend ähnlich ist. Der Vogel gibt jedesmal Antwort. Anfangs hört er schwer auf den Ruf, später bleibt er keine Antwort mehr schuldig und Vogel und Vogelhalter „unterhalten sich (*kokáiru*)“ flötend miteinander. Der Vogelhalter markiert auf diese Weise während der Dressur einen fremden Vogel; beim Fange wird der Vogel auf das Flöten eines fremden Vogels jedesmal reagieren, „ein Gespräch mit ihm anfangen“ und ihn so ins Garn locken.

Man hält und zählt den Vogel nur zum Sport. Das Spiel heißt *akáke digidüba* = *digidüba*-Kampf, der sehr viel Ähnlichkeit mit dem Hahnenkampfe hat, aber viel drolliger anzusehen ist. Ganze Distrikte erscheinen zu gewissen Zeiten an einem bestimmten Orte mit ihren gezähmten und dressierten Vögeln in den Käfigen. Zum Kampfe werden je zwei *digidüba* gegen einander losgelassen, indem man die geöffneten Käfige, die offenen Türchen einander zugewandt, auf gewisse Entfernung gegenüberstellt. Der eine *digidüba* hat gleich seinen Gegner bemerkt. Grimmig schüttelt er sich, bläht sich förmlich auf, so daß das Gefieder struppig von ihm absteht und gibt sich ein ganz martialisches Aussehen. Hastig und aufgeregt, rennt er im Käfig hin und her und stößt hie und da einen zornigen Pfiff aus. Man sieht es dem Tierchen an, daß es ihm nun Ernst ist. Von Zeit zu Zeit erfaßt er eine der Krabben-schalen, denen er soeben erst sein Futter entnommen und schleudert sie mit Wucht an die Käfigwand, daß es knackt. Dasselbe tut aber auch sein Gegner. Sie geraten allmählich in Wortwechsel. An der Käfigwand einander gegenüberstehend, zanken sie eine Weile und „schimpfen sich gegenseitig aus, *kāmürōro*“. Endlich treibt sie die Wut ins Freie. Sie setzen sich erst vor das Türchen, schlagen mit den Flügeln, wetzen in einem fort den Schnabel und schimpfen immer wacker drauf los (die umsitzenden Eingebornen verstehen die Sprache der Vögel ganz gut, und erzählen sich gegenseitig die Grobheiten, die die *digidüba* sich an den Kopf werfen), indem sie hin- und herhuschen; bald geht's aus dem Käfig heraus, bald wieder in denselben hinein. Die Sache wird ernst; der eine verfolgt den anderen im Kreise. Schließlich stellt sich der Gegner; sie blicken einander zornig an, teilen Hiebe aus, wie die Gelegenheit sich bietet, und verschanzen sich hurtig wieder hinter der sicheren Käfigwand, wo sie ihr Triumphgeschrei ausstoßen, *eterögökō*, wie beim Aufflug, wenn sie im Freien Gefahr wittern. So wiederholen sich die interessanten Szenen lange Zeit. Die Eingebornen, die die kleinen Raufbolde beobachten, wälzen sich schier vor Lachen. In der Tat gibt es nichts Drolligeres als diese Vögelchen, wenn sie in Kampfesstimmung sind. Der Vogel, der während des Kampfes sich am häufigsten in den Käfig zurückzieht, um sich da zu verschanzen, ist geschlagen; der Mann, der auf ihn gewettet, hat die Wette verloren.

Ein Vogel, der ein guter Kämpfer ist und schon viele Siege erfochten hat, ist sehr geschätzt und gesucht. Er wird oftmals gemietet, um glückliche Kämpfe für die Partei ausfechten zu helfen . . .

Die eigentliche Heimat des *digidüba* ist *ubuiet ani*, das Geisterheim im Jenseits. Die Vögel nisten dort am Strande der großen Teiche und in den Bäumen, die die Teiche umsäumen. Die Wahrsager und Wahrsagerinnen, Traumdeuter, Orakelmänner, welche regelmäßig ihre Gänge (*tiāw*) ins Jenseits machen, beobachten sie dort als Menschenseelchen und suchen sich auf Bestellung der Frauen eine oder mehrere heraus, um sie nach Nauru zu importieren. Ihrer Kundschaft verkünden sie dann, daß nun bald Schwangerschaft eintreten werde; das zu erwartende Kind sei ein *digidüba*, sie hätten es im Jenseits bereits mit Beschlag belegt. Neben dem Fregattvogelsport wird der *digidüba*-Sport auf Nauru am meisten betrieben.

3. Fang des *tarar* (Anous).

Die *tarar*, schwarze, kleine Möven, nisten im Innern der Insel, weit weg von den Siedlungen der Eingebornen, auf großen *gániji*-Bäumen. Diese tragen nur sehr spärliches Laub; das Holz ist äußerst spröde. Beim Erklettern geben die Äste leicht nach und knacken ab, wodurch schon mancher Eingeborne beim Erklettern zu Schaden gekommen ist. Es scheint fast, als ob der sonst nicht gerade scheue, aber jedenfalls schlaue Vogel diese für ihn so vorteilhafte Eigenschaft der Bäume erkannt hatte, so daß er seine Brutstätte in seine Krone verlegt. Es ist auf Nauru kein anderer Baum bekannt, auf dem seit jeher ein *tarar*-Nest entdeckt worden wäre. Was den Vogel vielleicht bei der Auswahl seiner Brutstätte am meisten bestimmt haben mag, ist wohl neben der einsamen und ungestörten Lage im Innern die günstige Vergabelung der Zweige und Äste, die bei dem schwach entwickelten Laubwerk des Baumes einen freien, ungehinderten An- und Abflug gestatten und bei ihrer horizontalen Lage auch die Anlage der Nester sehr erleichtern.

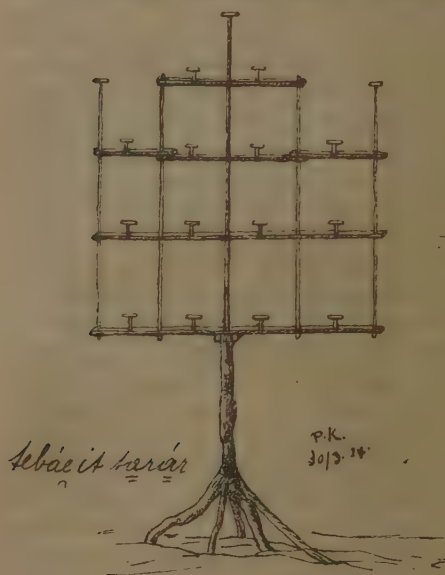
In den Kronen dieser *gániji*-Bäume sieht man Nest an Nest, Hunderte von Nestern auf einem einzigen Baume, beinahe keine Zweiggabel ist davon freigeblieben. Da sieht man Nester mit Eiern, mit eben ausgeschlüpften Jungen; junge Vögel in halbflüggem Zustand, andere, die flatternd im Neste den ersten Flügelschlag ausprobieren; alles zu gleicher Zeit das ganze Jahr hindurch. Schon von weitem verkündet ein tausendfaches, ohrenbetäubendes Gekrächze die Anwesenheit der Kolonie. Besonders reges Leben herrscht in der Frühe im Dämmerlicht kurz vor Sonnenaufgang, wenn sich die alten Vögel zum Fischfang rüsten. In großen Schwärmen umkreisen sie die Baumgruppe und holen immer weiter aus, wobei sie im Vorbeifluge die Nachbarkolonie alarmieren, die sich anschließt und in raschem Fluge mit hinauseilt auf die hohe See. Auch dort bleiben sie stets in Schwärmen beisammen, huschen behende über die Wasserfläche hin, stets nach unten spähend, ob nicht ein ahnungsloses Fischchen ihnen ins Gehege komme. Es dauert nicht lange bis sie das richtige Gelände ausfindig gemacht. Bald gesellen sich Fregattvögel zu ihnen und in rastlosem Durcheinander, bald sich auf die Wasserfläche niederlassend, bald wieder auffliegend, um anderswo bessere Jagdgründe aufzusuchen, ist ein jeder Vogel bemüht um sein Frühstück. Erst gegen 9 Uhr vormittags kehren die Schwärme ohne Umschweife gesättigt wieder heim, um tagsüber auf ihren Nestern sitzend in voller Behaglichkeit dem Verdauungswerk zu obliegen. Tagsüber ist es totenstill über der ganzen Vogelkolonie; alles schläft. Erst gegen 5 Uhr abends setzt sich die Gesellschaft wieder in Bewegung und begibt sich wie in der Frühe nochmals auf See, um das Abendbrot zu suchen und erst nach Sonnenuntergang kehren sie im Dämmerlicht wieder heim. Jetzt beginnt es in den Bäumen sich zu regen. Ein Gekrächze hebt an aus Hunderten von alten und jungen Kehlen, das weithin hörbar ist. Die Vögel huschen hin und her und können nicht zur Ruhe kommen bis vollständige Dunkelheit eingetreten ist. Diese Zeit ist für den Fang die günstigste.

Früher waren die drei *ániji*-Gruppen auf der Insel persönliches Eigentum gewisser Familien, die demnach allein zum Fange der Vögel berechtigt waren. Fremde mußten erst zum Fange die Erlaubnis bei diesen Familien einholen.

Unter den Bäumen hatte sich der Eigentümer eine Nothütte errichtet, in der er stets übernachtete, um auf seine Vögel aufzupassen und etwaige Diebstähle zu verhindern. Die kaiserliche Verwaltung erklärte jedoch, allen Eingebornen-rechtes zum Trotz, die Vogelkolonien als Gemeingut aller. Seiner Vögel be-raubt, mußte der Eigentümer von langen Jahrzehnten her seine Hütte ab-brechen und nach Hause übersiedeln.

Der Fang der Vögel findet immer statt bei großer Finsternis (Neumond), beginnt aber schon nach Sonnenuntergang, wenn die Tiere von der See zurückgekehrt sind. Als Gerätschaft benutzte man früher nur das lange Schöpf-netz (*ikibön*), um die vorbeihuschenden Vögel aufzuschnappen. Heutzutage bringt man außerdem noch gezähmte Lockvögel an einem Gestell (*tebäc it tarar*) an Ort und Stelle.

Zum Zwecke der Zähmung setzt man den jungen Vogel vor der Hütte auf ein Gestell, ohne ihn jedoch festzulegen. Der Vogel macht niemals einen



Fluchtversuch. Selten sieht man ihn allein da sitzen, meistens sind es deren drei mit je einem Sitz-plätzchen. Keck schauen sie die herankommenden Eingebornen an, zucken vor Schreck zusammen und rutschen von einem Ende des Querstäbchens, auf dem sie sitzen, zum anderen. Es ist immer zu be-achten, daß die Vögel sich nicht zu nahe kommen; unerbittlich be-ginnt sonst der Kampf, bei dem sie sich gegenseitig die Augen aushacken. Eingeborne, die groß-zügiger die Zähmung der Vögel betreiben, errichten große, trag-bare Lattengestelle, die auf einem Dreifuß ruhen. Auf ihnen können bis zu 30 und mehr Vögel Platz finden. Ein jeder Vogel hat seine eigene Nische, in der er auf einem

Querhölzchen sitzt. Er ist vom Nachbarn getrennt, damit er ihn nicht mit dem Schnabel bearbeiten kann. Auch diese großen Gestelle wandern ins Innere zu den Vogelkolonien und werden nach dem Fange wieder mit nach Hause zurückgenommen. Noch vor etlichen Jahren blieb das Gestell im Innern der Insel, während man nur die Lockvögel in Käfigen hin- und herbeförderte.

Diese Lockvögel werden des Morgens und des Abends gefüttert. Als Futter dienen kleine, sardellengroße Fischchen oder Stückchen von größeren Fischen. Da der Vogel anfangs jede Nahrungsaufnahme verweigert, nimmt man, um ihn zum Fressen zu zwingen, zu folgender List seine Zuflucht: Man setzt den neu hinzugekommenen Vogel mitten unter die anderen Gezähmten in eine Nische des Gestelles. Die kleinen Fischchen werden den anderen Vögeln

zugeworfen und von denselben aufgefangen. Blöde schaut der Neuangekommene den kleinen Fischchen nach, wie sie verschwinden. Nun nimmt der Eigentümer eine kleine Angelrute, befestigt an dieselbe die leicht zerreißbare, äußerst dünne Faser des Kokosblattrandes und an diese Faser ein kleines Fischchen, nachdem er es in Seewasser eingetaucht, damit es besser in den Schlund hinab-rutsche. Mittels der Gerte hält man dem störrigen Vogel das Fischchen vor den Schnabel. Der Vogel reagiert anfangs nicht, sondern schaut stumpfsinnig das vor ihm hin- und herbaumelnde Fischchen an, um so mehr Krach vollführen seine unmittelbaren Nachbarn. Nach und nach öffnet der Neuling den Schnabel und hält das Fischchen fest; er schluckt es nicht hinunter, da er die Leine merkt, an der das Fischchen hängt. Der Zäher macht in diesem Augenblick mit seiner Gerte einen Ruck, die sehr feine Faser reißt am Schnabel ab und der Vogel hat das freie Fischchen im Schnabel. Jetzt erst verschluckt er es. Auf diese Weise führt man ihm noch öfters die Fischchen zu und allmählich frißt der Vogel ohne Nachhilfe. Hat der Zäher seine Vögel einmal so weit, daß sie zur Futterzeit ihn mit Krächzen und Flügelschlag begrüßen, dann kennt seine Freude keine Grenzen mehr; stundenlang steht er bei den Vögeln und flüstert und studiert sie und darbt lieber selber, als daß seine Lieblinge Not leiden dürften.

Soll in der Nacht ein Fang stattfinden, dann schafft man diese gezähmten Vögel schon vor Sonnenuntergang auf ihrem Gestelle ins Innere an einen freien Fleck in unmittelbarer Nähe der *targr*-Kolonie. Dieser Fleck heißt *etan in káeön rqr*. Ein Mann stellt sich neben dem Gestelle auf und beim Zurückkommen der Vögel von der See ahmt er, die Nase kräftig in die Faust nehmend und hin- und herzerrend, das schnarrende Gekrächze der Vögel nach (*káeön rqr*), um die ankommenden Vögel stutzig zu machen. Ein anderer Mann trägt einen, auf dem Ende einer Stange sitzenden, gezähmten Vogel und fährt mit diesem beständig vor den anderen Vögeln auf dem Gestelle hin und her, um sie zu reizen, damit auch sie krächzen, mit den Flügeln schlagen, und so die Aufmerksamkeit der Vögel in den Bäumen auf sich lenken. Ein dritter Mann steht abseits mit einem langstieligen Schöpfnetz (*ikibön*); er ist der *amq̄n adád*, der Aufschnapper, Fänger. Wie auf Kommando hebt ein Treiben in den Bäumen an. Kunterbunt durcheinander umkreisen und umschwirren die Vögel die Baumgruppe und vollführen dabei einen Höllenlärm. Im Finstern sausen sie am Gestell und am *amq̄n adád* vorbei; sie gehen und kommen wieder. Bei einem jedesmaligen Vorbeiflug kreischen die gezähmten Vögel von neuem. Mit unglaublicher Fixigkeit schnappt der *amq̄n adád* einen Vogel nach dem anderen auf und hält dann sein *ikibön* einem anderen Vogelfänger, dem *amq̄n quodod*, hin, der den gefangenen Vogel herausnimmt und ihn tötet, indem er ihm den Nacken durchbeißt. So geht es in der Nacht zwei bis drei Stunden weiter unter größtem Stillschweigen. Ziehen sich die Vögel ermüdet auf ihre Nester zurück, um zu schlafen, dann scheucht man sie durch *bagabóbo* (Schlagen auf den eingezogenen Ellbogen mit der hohlen Hand, wodurch ein Knall entsteht gleich dem eines Gewehrknalles), durch Schlagen an die Baumstämme, immer wieder auf, damit sie weiter schwärmen. 500 bis 600 Vögel sind in einer Nacht schon

oft zur Strecke gekommen. In aller Stille zieht man mit den Lockvögeln und der gemachten Beute wieder heim.

Der *tqrqr* dient dem Eingebornen vielfach als Nahrungsmittel, besonders als Beigabe zu den Mahlzeiten bei festlichen Anlässen, wie: Geburt eines Häuptlingskindes, Heirat, Pubertätsfestlichkeiten, große Distriktsessen usw. Das Fleisch schmeckt tranig, wird aber dennoch auch vielfach von Europäern der Abwechslung halber gegessen.

Zum Braten schneidet man dem Vogel die Flügel glatt am Körper ab; handelt es sich jedoch nur um eine geringe Anzahl, dann bricht man einfach das Flügelgelenk an der Schulter und läßt den Flügel am Vogel hängen. In den Schnabel treibt man ein zugespitztes Stäbchen, mit dem man den zu bratenden Vogel über ein schwaches Flammenfeuer hält, um ihm das Gefieder abzubrennen. Mit einem glühenden *ibiter* (trockener Zapfen der Pandanusfrucht) wird der versengte Vogel glatt gescheuert. Das Braten am Stäbchen geht dann weiter. Ist der Vogel gar, dann zieht man das Stäbchen aus dem Schnabel, biegt den Hals um und drückt den Schnabel hinter dem Schultergelenk in den Rücken, wo er stecken bleibt. Sodann wird der Vogel auf ein Glühfeuer gebracht, das mit Kokosfasern gespeist wird, auf welchem er ganz durchbratet. Der ganze Vogel, wie er da liegt, wird gegessen; ein besonderer Leckerbissen sind die Gedärme, die mittels der „fünzfinkigen, natürlichen Gabel“ aus dem geöffneten Rücken herausgenommen werden.

Als Zoologe teilt der Eingeborne die *tqrqr* in zwei Gruppen ein:

1. Die stärkere Art, *etóquae* genannt, die sich auch oft am Strande aufhält und des Nachts in den Kokosbäumen ausruht, wo sie leicht überrascht und gefangen werden kann.

Unterabteilungen sind:

- a) Der *túgar*, der Gesuchteste von allen, da er besonders als Lockvogel vorzüglich geeignet ist;
- b) der *tábadu* mit ganz schwarzem Kopfe;
- c) der *eúr* mit geflecktem Kopfe.

2. Die kleinere Art, *témarirú* genannt, die sich nur im Innern der Insel aufhält und sehr scheu ist. Ihr Gekrächze ist im abgerissenen *staccato* gehalten. Der Lockruf beim Fang heißt *ekáeön témarirú*.

Unterabteilungen sind:

- a) Der *eátelö*, der gut ist als Lockvogel;
- b) der *tabatúka*, mit jämmerlichem und widerlichem Gekrächze.

Bei den Buschleuten (Dorf Búada) sind die Federn des *tqrqr* besonders geschätzt. Sie bewahren die ganzen Flügel, um sie bei ihrem Tanze, *tqrqr* genannt, zu verwenden.

4. Weiße Möve (*tégiegia*).

Der *tégiegia* wird nur gefangen, um eine Zeitlang den Kindern als Spielzeug zu dienen. In unflüggem Zustande holt man ihn vom Baume herunter. Das aschgraue Daunengefieder gleicht dem eines jungen Gänschens, erst später wird der Vogel schneeweiß. Drollig ist er anzusehen, wenn er vor der

Hütte auf seinem Holzpflock sitzt und mit seinen verschmutzten Augen die Umgebung beobachtet. In einem fort fliegt sein dicker Kopf mit dem dicken Schnabel von einer Seite zur anderen; keine Bewegung der Eingebornen darf ihm entgehen. Allem bringt er Interesse entgegen und tappt unruhig von einem Bein aufs andere, als säße er auf heißen Kohlen. Den Kindern wird der junge Vogel als Spielzeug gegeben. Wo das Kind sich hinbegibt, muß der Vogel es begleiten und mit ihm die Nahrung teilen.

Leider ist der *tégiegia* nicht zu zähmen. Einmal flügge, nimmt er, trotz sorgfältiger Pflege, bestimmt Reißaus. Der junge Vogel wird nur durch Zufall gefangen, da der schlaue Alte ihn mit der größten Sorgfalt zu verbergen sucht. Stets wird er den Eingebornen auf eine falsche Fährte locken, sich auf anderen Bäumen niederlassen, als er seine Brutstätte hat. Dabei ist der Junge stumm wie ein Toter und gibt auch bei der größten Gefahr keinen Ton von sich. Am hellen Tage hat noch kein Eingeborner, der Spur des Alten folgend, auch den Jungen entdeckt. Nur beim Anschneiden eines frischen Kokosbaumes zum Zwecke der Palmweingewinnung kommt es hie und da vor, daß man den jungen Kerl stumm und regungslos auf einer Palmblattrippe sitzen sieht. Nur die Nacht verbringt der Alte stets direkt bei seinem Jungen und in dieser Zeit wird letzterer auch meist gefangen.

Der *tégiegia* legt während einer Brutzeit nie mehr als ein Ei. Er spart sich selbst in seiner Bequemlichkeit ein Nest zu bauen, sondern klebt dieses Ei mit seinem Speichel auf einem knorrigen Ast des Kallophyllen-Baumes oder an der Basis eines Kokosfiederblättchens fest, dort wo es am Ansatz an der dicken Blattrippe eine kleine Längsfalte als Vertiefung trägt. In diese kleine Vertiefung wird das Ei hineingedrückt und festgeklebt, und zwar so gut, daß auch die stärksten Stürme, die manchmal junge Vögelchen aus den Nestern werfen, ihm nichts anhaben können.

Der *tégiegia* ist sonst ein gefährlicher Räuber unter der Vogelwelt und der Eingeborne verfolgt ihn, wo er nur eben Gelegenheit dazu findet.

5. *Éderakui*.

Der *éderakui* ist ein sehr scheuer Nachtvogel. Tagsüber lebt er in den tiefen und engen Höhlen verborgen, die das wild zerklüftete Felsgestein am Fuße des inneren Hügellandes durchziehen. Nur in aller Frühe, vor Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang verläßt er seinen Schlupfwinkel, um auf Nahrungssuche auf See zu gehen. Im Freien ist ihm niemals beizukommen, da er zu leicht jede Spur wittert und dann seinen eigentümlichen Schrei *ede-ra-kui*, *e-de-ra-kui*, dem er auch seinen Namen verdankt, ausstößt und schleunigst das Weite sucht. Der einzige Fleck, wo er gefangen werden kann, ist die Lichtung vor dem Eingang zu seinem Versteck. Um sich in die Höhe zu schwingen, nimmt der Vogel einen Anlauf. Eine Strecke legt er zu Fuß zurück, flattert dabei mit den Flügeln immer rascher und heftiger, bis er sich vom Boden löst und den Aufstieg beginnt. Bei der Rückkehr kreist er etlichmal über dem Gelände, wo er seinen Standort hat, und läßt sich dann mit einem ziemlich weithin hörbaren Plumps vor dem Höhleneingange zur Erde niederfallen, um behende in seinem Versteck zu verschwinden. Der Ein-

geborne, der die Höhle aufgefunden, schleicht sich während der Abwesenheit des Vogels zur Stelle hin und legt sich hinter einem Felsstück auf die Lauer, ein langgestieltes Schöpfnetz an seiner Seite. Hört er den Plumps des niederfallenden Vogels, dann springt er hurtig herbei und stülpt das umgekehrte Netz über ihn und hält so den Vogel am Boden fest. Mehrere Vögel können an derselben Stelle nicht gefangen werden; denn haben sie einmal Gefahr gewittert, dann meiden sie lange das Revier und gehen an einer anderen Stelle nieder, wo sie verbleiben und von wo sie erst wieder zurückkehren, wenn die Luft rein ist.

Den Vogelfang veranstalten junge Männer nur gelegentlich, besonders wenn einer unter ihnen bei einer Streifung im Innern auf eine Fährte gestoßen ist.

Der *édetakui* wird nicht gegessen, da das Fleisch äußerst tranig schmeckt. Der Fang ist eitel Sport und Zeitvertreib. Seines lichtscheuen Wesens wegen ist er das Bild eines nächtlichen Bummelers, was besonders in den Liedern und Tänzen (siehe *coebar*) zum Ausdruck kommt. Ein nächtlicher Weiberheld heißt immer *édetakui*.

6. *Akülrenóe* (sehr große Libellenart).

Gegen Sonnenuntergang begeben sich eine Anzahl Knaben an den freien Strand und stellen sich in einer langen Reihe auf. Ein jeder hat eine oder mehrere Schleudern bei sich. Diese bestehen aus dem kaum zwirnfadendicken Fransrand, der sich vom aufbrechenden Kokosblatte löst. An jedem Ende



dieses zirka 20 cm. langen Fadens ist je ein kleines Steinchen befestigt. Man beobachtet die hurtigen Libellen, wie sie am Strande zahlreich auf- und abhuschen. Kommt eine in erreichbare

Nähe, dann gehen sämtliche Schleudern wie auf Kommando zu gleicher Zeit in die Höhe. Die Libelle verwickelt sich im Faden und kommt gefangen zur Erde nieder. Das Schleudern heißt *jíd*, wie beim Fregattvogelfang. Um einen Treffer zu erzielen, ist große Geschicklichkeit erforderlich, da die Libelle sehr hurtig und im Zickzack vorbeikommt. Meist erliegt sie einem Zufallstreffer. Sind die gefangenen *akülrenóe* in genügender Anzahl vorhanden, dann bringt man sie in ein Haus am Strande, wo man einer jeden eine kleine Flaumfeder oder eine Kokosfaser um den Leib bindet und sie wieder fliegen läßt. Nun geht der Fang von neuem los; besonders geht man darauf aus, der auf diese Weise kenntlich gemachten von neuem habhaft zu werden. Andere zünden die angebundenen Gegenstände an und lassen das Tierchen fliegen. Im Dämmerlichte sehen diese dann für einige Augenblicke aus wie Leuchtkäferchen.

Gewöhnlich beteiligen sich nur Kinder an diesem Sport; aber „die großen Kinder“ können es sich oft nicht versagen, sich unter die Kinder zu mischen und wieder einmal „ganz Kind“ zu werden. Die Alten veranstalten dabei oft Wetten, die gewonnen oder verloren sind, je nachdem das gekennzeichnete Tierchen ein zweites Mal eingefangen wird oder nicht.

Die Zauberer enthalten sich des Spieles ganz, denn sie erblicken in den *akürendö* die Seelen der Menschen nach ihrem Tode, die noch einmal nach Nauru zurückkommen, um ihre Verwandten und ihr Gehört noch ein letztes Mal zu sehen und von ihnen endgültig Abschied zu nehmen.

7. Tierkämpfe als Sport.

Unter diesen ist zu nennen:

a) Der Hahnenkampf (*akake tomo*), der das ganze Jahr hindurch stattfindet. Beinahe in jedem Gehört wird ein Hahn gezüchtet, der von Zeit zu Zeit in der Arena aufzutreten hat. Man wendet ihm größere Sorgfalt zu und verabreicht ihm zeitweise besseres Futter. Um einen solchen Hahn recht streitsüchtig zu machen, wird er oft einem anderen gegenübergesetzt; man bringt sie einander näher bis auf Schnabelnähe und zieht sie plötzlich wieder zurück und wiederholt dieses Verfahren eine Zeitlang jeden Tag öfters. Der Hahn wird dann in einem finsternen Verschlag von Hühnern und Hähnen abgeschlossen und wird schließlich so toll, daß er später keine Rücksichten mehr kennt. Er wird einen jeden Hahn anfallen, der ihm in die Quere kommt, und ihn unter Umständen zu Tode hacken. Um ihm die Sporen in gutem Zustande zu erhalten, umwickelt man ihm oft die unteren Fußpartien mit Kokosfasern. Ein Hahnenkampf, der genau so verläuft wie hier in Europa, ist immer ein sportliches Ereignis; besonders interessiert man sich an den Wetten, die auf die Hähne gesetzt werden.

b) Der Schweinekampf (*akake kumo*). — Ganz junge Schweinchen werden einzeln in Vogelkäfige eingesperrt und in der Hütte untergebracht, so daß sie kein anderes Schweinchen zu Gesicht bekommen. Die Zähne werden ihnen nicht ausgebrochen. Von Zeit zu Zeit bringt man Schweinchen aus anderen Käfigen hinzu, hält die Schnauzen aneinander, bis sie sich gegenseitig beißen. Nach einiger Zeit läßt man sie frei, setzt sie anderen, ebenfalls dressierten gegenüber und der Kampf der kleinen Tierchen miteinander ist unvermeidlich. Einmal größer geworden, ist es zum Kampfe nicht mehr tauglich.

c) Der Fischkampf (*akake ikimágo*). — In einer kleinen Mulde auf dem Riff bringt man zwei *ikimágo* einander gegenüber. Die Fischchen sind sehr klein und kriegerisch gesinnt. Ins Wasser gesetzt, weichen sie einander aus und verschanzten sich an den äußersten Rändern des Tümpels, das Gesicht einander zugewandt. Sie fixieren sich gegenseitig eine Weile, schlagen mit dem Schwanz und schießen wie Pfeile aufeinander los, um sich mit dem scharfen Gebiß einen Hieb zu versetzen, worauf sie ihre alte Stellung wieder einnehmen, um einen neuen Angriff zu wagen. Die Fischchen bearbeiten sich manchmal derartig, daß eines schlapp und unfähig wird, weiterzukämpfen. Diesem Sport huldigt mit Vorliebe die Schuljugend.

d) Libellenkampf (*akake iowaeae*). — Eine *iowaeae*-Puppe, an einem Halme am Rande der Brakwassertümpel befestigt gefunden, wird mit nach Hause genommen und daselbst an einem ruhigen Plätzchen aufbewahrt. Täglich schaut der Junge mehrmals darnach, um ja den Augenblick nicht zu verpassen, da die Libelle auskriecht. Ausgekrochen, bewahrt man sie eine Zeitlang in einem Kokosblattbast, um sie an den Menschen zu gewöhnen. Gibt

man ihr endlich die Freiheit, dann setzt sie sich in einen Busch oder in die Krone eines Baumes in unmittelbarer Nähe des Hauses und behält dort ihr Revier. Bei sehr ruhigem Wetter kommen zur Zeit des Sonnenunterganges die Kinder zusammen, um die Libellen kämpfen zu sehen. In der Hütte legen sie sich der Länge nach auf den Bauch und suchen in einem fort die Höhe ab, ob sie vielleicht eine fremde *iowaeae* entdecken. Sorgenlos kommt wirklich eine dahergebraust. Schon an dem Geraschel im Buschwerk merken sie, daß ihre Libelle den Ankömmling bereits entdeckt hat. Hastig schießt die zahme Libelle aus dem Buschwerk, greift die fremde an und, nachdem sie eine Weile mit ihr gerungen, zieht sie sich wieder in ihr Versteck hinter dem Busch zurück. Die fremde Libelle nimmt schleunigst Reißaus. Begeistert klatschen die Kinder in die Hände und geben jedesmal einen Gassenhauer zum besten, weil sich ihre Libelle wieder einmal tapfer gezeigt hat.

Notes sur le langage des *Dioy* (*Thai, Tho*) du *Kouy Tcheou* méridional.

Précédées d'un sommaire Historique et Linguistique et suivies d'un vocabulaire:
He-Miao, Pe-Miao, Dioy et Français.

Par le P. DENIS DOUTRELIGNE, Miss. apost., *Lan Long* (*Kouy Tcheou*).

Introduction.

Avant d'aborder la morphologie du langage *dioy*, si tant est qu'on puisse employer ce mot pour les langues monosyllabiques, j'ai cru bon de faire le résumé succinct de l'histoire de nos *dioy* et de leur langage. Quelques aperçus sont donnés qui montrent comment dès la plus haute antiquité les langues *thay* (siamois, *tho*, *dioy*) et les différents dialectes chinois (mandarin, cantonnais, etc.) se sont compénétrés. Ces aperçus forment un des chapitres les plus intéressants et des plus utiles à l'histoire de toute cette multitude de races qui peuplent le sud-est du continent asiatique.

De même que les influences du bouddhisme primitif *hinayana*, apporté par la langue *Pali* dans les pays du sud (Siam, *Laos*, etc.), se manifestèrent sur l'élément religieux et linguistique de ces pays, après en avoir chassé le bouddhisme transcendant, ainsi ce bouddhisme transcendant ou *mahayana* dont le véhicule était le sanscrit, avait influencé les parties septentrionales de l'Asie. Ces deux infiltrations religieuses et séculaires se sont rencontrées au sud des pays chinois; quel a été le fait linguistique au milieu de tout cela? Cette petite étude, qui sera suivie d'une autre (en préparation) sur les poèmes religieux *dioy*, essaiera d'apporter quelques indications. C'est là tout son objet.

Pour ce qui concerne la grammaire, je n'ai donné qu'une série de notes qui traitent de l'article, du nom, du pronom et du verbe. Il sera toutefois parlé longuement des adjectifs, adverbes, exclamations, prépositions, conjonctions, dans les explications des poèmes (en preparation).

Sommaire:

- I° Sommaire historique.
- II° Situation géographique des pays *dioy* et notes sur l'origine de leur langage; comparaison du *dioy* avec le chinois de différentes époques et de différents dialectes; quelques autres comparaisons avec le siamois.
- III° Morphologie.
 - 1° Remarques générales.
 - 2° Catégories grammaticales.
 - 3° L'article classificateur.
 - a) Particularités de l'article *dioy*.
 - b) Articles des êtres animés.
 - c) Articles des noms de plantes.
 - d) Articles des autres objets.
 - e) Classificateur des plantes.
 - 4° Le nom ou substantif.
 - 5° Nombre et genre des mots.
 - 6° Le pronom.
 - a) Remarques générales.
 - b) Pronom personnel.
 - c) » réfléchi.

- d) Pronom possessif.
- e) » indéfini.
- f) » démonstratif.

7° Les verbes.

- a) Les auxiliaires.
- b) Quelques remarques sur le verbe *dioy* considéré en lui-même et modèles de conjugaison.
- c) Temps des verbes *dioy*.
- d) Modes des verbes *dioy*.
- e) Voix des verbes *dioy*.
- f) Du verbe «être» français.

8° Quelques indications à propos des noms de villages, hameaux, bourgs.

IV° Vocabulaires: *He-Miao*, *Pe-Miao*, *Dioy* et Français¹.

1° Préliminaires.

2° Vocabulaires.

1° Sommaire historique.

Il est bien difficile à l'heure actuelle de débrouiller la complexité des éléments qui ont fait de nos *dioys* ce qu'ils sont maintenant. Les Chinois les appellent *i-jen*; c'est, à mon humble avis, l'appellation qui leur convient le mieux. Elle les met aux prises avec les Chinois dès la plus haute antiquité, et les documents que l'on peut retrouver dans leur langage, leurs mœurs, dans le parallélisme des idées, le confortable, leur manière de vivre, légendes, semblent les faire apparenter visiblement avec les races préchinoises et les Chinois eux-mêmes. En faire la monographie ne peut être que donner les observations patiemment recueillies dans leur histoire, leur mœurs, leur langue.

D'une première vue générale de l'ensemble *dioy*, il se dégage un aspect dont l'origine primitive (que fut-elle?) a été enrichie d'apports successifs et au milieu desquels semblent ça et là résister à toute corruption essentielle, des îlots raciques qui n'offrent pas moins pour cela des signes de dégénérescence.

Dans la préfecture de *Hin y Foù* aujourd'hui *Lan Long Hien* et la préfecture de second ordre *Tse Hen Hien*, il y a une série de villages, ceux du district du *Pantchen* par exemple, peuplés d'une race autochtone très ancienne si on en croit les traditions locales. Il ne serait pas étonnant d'y retrouver des traces de leurs habitats primitifs. De temps à autre les gens du pays m'apportaient des *fa ouan pia* (haches du tonnerre en bronze ou en cuivre jaune) que les gens du pays découvraient soit autour de très vieux emplacements de maisons, soit aux abords des grottes. De plus, il serait très intéressant, en approfondissant, comparant, résumant le vocabulaire de ces pays particuliers, de pouvoir retrouver une quasi essence du vieux langage *dioy*; n'arriverait-on pas alors plus près d'une langue-mère, commune à toutes ces langues et dialectes?

Les populations de ces pays sont de corpulence moyenne et de taille moins haute; les femmes surtout. Ce sont elles qui conservent le plus facilement

¹ Dans la plupart des pages qui suivent, les tons des mots *dioy* n'ont pas été indiqués; pour les trouver il suffira de se reporter au dictionnaire ESQUIROL WILLATTE (Hong Kong); ils ont cependant été marqués lorsqu'ils étaient nécessaires à l'explication de ces notes. — Les langues *he* et *pe miao* ont, à peu de chose près, les mêmes tons que le *dioy*, ces vocabulaires ont été établis surtout dans un but spécial: «comparaison des phonèmes-sons», c'est pourquoi l'on a négligé d'indiquer les tons.

les traditions biologiques; de même, elles sont les plus tenaces à ne pas abandonner leur vocabulaire enfantin ou leurs corsages brodés! Elles se ceignent facilement les reins; n'ont-elles pas continué cette coutume ancienne

décrite dans un caractère chinois *iao* 要, 腰: deux mains qui ceignent un corps de femme? A ce temps là, les filles se préoccupaient comme leurs amies et sœurs de race, les *dioys*, de leur taille! Un torse puissant et une poitrine proéminente ont toujours été, disent leurs légendes, un appât pour les jouvenceaux du terroir *dioy*.

L'homme type de ces pays est spécial, plus facilement attaqué par le goître... son vocabulaire plus restreint. D'autres pays à goître ont cependant une race plus vivante, un vocabulaire plus étendu. Dans ces villages comme dans un bourg voisin que j'ai visité (*Ouen Pang*) tout particulièrement, il faut, pour se faire comprendre, s'assimiler l'extrême simplicité du primitif; le rôle des sons et des tons a une importance si prépondérante sur le langage que bien souvent, quoique possédant leur langue depuis plusieurs années, j'avais de la peine à me faire comprendre; mes phrases demeuraient trop savantes; et parfois trop européennes!

A croire d'anciennes traditions, ces villages sont toujours restés inaccessibles à l'élément étranger. Pourtant, ils ont évolué, puisqu'on retrouve chez eux certaines habitudes étrangères de mœurs et de langue. A mesure que le flot des invasions se déferlait du nord, il semble bien que la disposition de leur pays leur ait permis d'éviter des secousses trop violentes. Quand je parle d'invasions, il faut entendre le recul général de leurs frères de la race *i-jen* chassée du nord par les Chinois en même temps que l'arrivée, périodique de soldats *kê-kia* (chinois), de suivants de soldats, vrais *i jen* au service des Chinois, tous restant dans le pays après la conquête. L'on tuait les aborigènes mâles pour ne conserver que les femmes; tradition que j'ai bien souvent entendue préciser par les vieillards durant les longues soirées passées autour de l'âtre familial, et, tradition tellement indiquée par l'histoire chinoise qu'on peut l'admettre sans difficulté pour cette autre raison.

Il y a au Kouy tcheou un affluent du *Hong Choui Kiang*, le *Pé Pan Kiang* dont le nom antique est *Tsang Ko*. Il forme une ligne de démarcation ethnique assez marquée. La profondeur de son lit (il coule sans cesse entre de hautes montagnes) a suffi bien souvent à arrêter les conquérants du nord. Ce point de repaire étant donné, nous allons distinguer: *a*) les *dioys* qui se trouvent au nord du *Pe Pan Kiang*, *b*) les *dioys* qui se trouvent entre ces deux branches du *Hong Choui Kiang* et ceux qui sont riverains du même fleuve jusque *Lo Fou*, *c*) ceux qui habitent le sud du *Nan Pan Kiang* (affluent du sud). Il apparaît à tout voyageur que de *a*) en *b*) vers *c*) et au delà, on aille du plus au moins chinoisé pour nous trouver en plein pays *dioy* ou *thay*, qui se prolongera jusqu'à l'embouchure du *Me Nam* et les Etats Chans de Birmanie. Les indigènes de la première catégorie, c'est-à-dire ceux qui se trouvent dans la région *a*) et au nord de cette région, se sont assimilés, beaucoup moins bien la prononciation locale (phonèmes) et les sémantèmes. Aux environs de *Tin Fan* ou *Gan Chouen Kouï Yang* l'on reconnaît à peine la prononciation

des mots principaux conservés du dialecte primitif laocien ou siamois. Il y a là, sans nul doute, un élément étranger dont le gosier et les cordes vocales n'ont jamais su se plier aux délicates nuances de la phonétique *dioy*.

En effet, on pourrait trouver dans ces pays et citer les villages des environs de *Gan Chouen*, *Long kia* par exemple, et d'autres où l'on peut retrouver l'histoire de leur arrivée en ces pays. Ces races venues du nord s'assimilent péniblement la phonétique *dioy*. J'ai eu autrefois dans mon district de *Tcê chou* (*Tse hen*) au village de *Lo ouan* une famille *Lo* venue du *Gan chouen* qui, même après une présence de deux générations en pays complètement indigène, n'avait pu encore accorder son langage avec celui des autres habitants. Venue du pays des *pou na* (*Gan chouen*) 40 ans auparavant, elle avait conservé parfaitement le souvenir de ses antiques origines. Elle était arrivée au *Kouy Tcheou* lors de l'invasion et des massacres de 1736. Restée quelque temps au pays des *pou na*, elle avait émigré ensuite au sud du *Pé pan kiang*.

L'histoire chinoise mélange souvent dans un nom générique les populations de différentes races; pour elle, tout ce qui n'est pas chinois est presque toujours appelé *miao tze*. Les *miao tze*, massacrés en 1736, étaient des *i-jen*, au moins pour le plus grand nombre. En ce temps, le général *Tchang Koang* ayant fait brûler plus de 2000 villages, ses soldats conservèrent des femmes celles qu'ils destinaient à être leurs compagnes. Naturellement, pour vivre plus commodément et en paix, ils furent amenés à apprendre la langue du pays. Il le fallait d'autant plus que leur nombre quelque grand qu'il fût, ne pouvait être comparé avec l'élément qui les entourait. Ils s'assimilèrent le nombre de mots nécessaires aux relations commerciales, sociales ou familiales. Les indigènes acceptèrent un certain nombre d'expressions étrangères. La langue *dioy* évoluait, surtout dans les mots et les phonèmes. Malgré cela, telle ou telle famille qui ne cause plus chinois maintenant, conserve par tradition que ses ancêtres sont venus en telle année du *Kiang Si*, du *Chen Si*, etc., une autre de *Si Gan Fou*, cette dernière était de race chinoise pure, prétendait-elle. Ses légendes, ses histoires racontées le soir, étaient de toute autre monnaie que celles de nos *pou na* ou de nos *pou nong*, ou de nos *pou a*. C'est dans ces familles que j'acquis la certitude que la broderie à forme de croix avait été apportée de leur pays du Nord et était le signe d'une ancienne religion (le Nestorianisme).

Mais le général chinois qui venait soumettre ces pays *miao* n'avait pas avec lui que des soldats de race chinoise. En passant par le nord du *Kouy Tcheou*, il avait eu soin de faire porter ses bagages et le ravitaillement de ses armées par les hommes et les femmes des autres populations *miao*, soit qu'il les eut vaincues soit qu'il les eut forcées de le servir. La question *la-fou* a toujours été si commune en Chine! Ces porteurs étaient souvent des vrais *Miao* (*hě-*, *pě-*, *mião*), barbares que nous dénommons noirs ou blancs d'après la couleur de leurs vêtements. Ces porteurs de bagages restèrent eux aussi, mais avec leurs femmes, et formèrent de nouveaux îlots de populations; tels, les *he miao* de *Gan Chouen* et de *Tchen fong*. J'aurai l'occasion de comparer leur langue avec celle des *dioys* (voir le vocabulaire, qui suit ces notes).

Ces infiltrations étrangères ne furent ni les premières ni les dernières. Les *I* avaient été repoussés pour la plupart des rives du *Yang tse Kiang*. Ceux des *I* qui y étaient restés, devinrent Chinois, aussi bien des Chinois qui se disent authentiquement fils de *Han*, à l'époque actuelle dans notre province du *Kouy Tcheou*; ne devraient-ils pas rougir quand on parle de leurs antécédents? Hélas! Pour tout ce monde de lettrés métissés, n'être par «des cent familles» ce serait un déshonneur! Laissons-les. En parcourant le *Kouang Si*, au contraire d'illustres familles se piquent d'être de la race des *i-jen*, de cette race qui a donné à la Chine des gouverneurs et dont le plus illustre à l'heure actuelle (1923) donne du fil à retordre à *Sun yat sen* de Canton. C'est aussi un vieillard de cette famille *Tsen* de *La Lao* et *Kouy Hien Kouang Si* qui se fait le porte-parole des vieilles légendes du pays *dioy*; il est l'un des uniques survivants de cette race qui sache lire dans leur langue écrite, les derniers documents qui disparaissent du pays pour faire place aux caractères chinois.

Si nous remontons le cours de l'histoire jusqu'à la plus haute antiquité, nous trouvons des documents à l'appui que ces relations tantôt forcées, tantôt commerciales avec les Chinois ont fourni un apport considérable à l'élément indigène. L'on peut citer l'arrivée de telle prononciation et sa persistance à travers les siècles, l'histoire du dialecte de *Tchang Gan* par Monsieur MASPERO pourrait apporter un gros appoint à cette besogne. Les quelques pages qui précèdent, ne parlent que d'apport venu du Nord. Le Chinois du Sud, le cantonnais, semble lui aussi avoir eu une influence considérable sur l'évolution de nos populations.

L'histoire nous fournit de précieuses indications. Il y a eu une série d'invasions et de guerres du sud contre le nord, nos provinces ont parfois été soumises aux rois et aux reines du Tonkin... quelquefois des armées envoyées de la Chine du nord traversaient nos pays, et d'autres troupes remontaient du sud pour soumettre tous nos roitelets révoltés; à ce sujet il serait facile d'écrire de longues pages, car l'histoire chinoise s'éclaircit et des ouvrages spéciaux traitent de ces matières.

Les seuls noms de *le-Lang* ou de *Tsang-Ko*, vieux comme la Chine, ont été l'objet de vives discussions; on a beaucoup parlé et fait des recherches sur la situation des ces villes et fleuves et sur les rapports que ces pays ont eu avec le nord et le sud. Laissons les lettrés ou les historiens chinois se débattre dans cet imbroglio qui va s'éclaircissant et considérons le fait du *K P T* final, complètement ou à peu près inconnu des populations du pays *a*) (voir p. 331).

Cette remarque linguistique devient de plus en plus ordinaire à mesure que l'on avance en pays *c*) et vers le *Kouang si*, Canton, ou le Laos.

D'autres remarques comme celle-ci: le caractère 𠂔 *ouen* (prononciation chinoise) se dit *man* en *dioy* et en cantonnais et n'existe pas en siamois. Nous pouvons en déduire que le contact de nos populations avec les commerçants du sud a été assez efficace sur l'élément linguistique. L'histoire du royaume de Tchou et les géographies générales offrent aux amateurs de recherches, des sources inépuisables. J'y reviendrai dans un autre article.

II^e Situation géographique des pays *dioy* et notes sur l'origine de leur langage; comparaison du *dioy* avec le chinois de différentes époques et de différents dialectes; quelques autres comparaisons avec le siamois.

Revenons maintenant à différentes observations intéressantes qui situeront moins vaguement ces populations et leur langue dans leur cadre géographique et ethnique.

Le *dioy*, qu'on l'appelle *Thai* ou Siamois, forme la masse prépondérante de l'une des cinq branches de la race jaune (Mongols, Chinois, Thibétains, Turcs, Indochinois). Les *Thai* appartiennent à la cinquième ramification, et se trouvent répartis actuellement dans les différents pays du Siam, Laos, Etats Chans, et Chine (provinces du *Kouang si*, *Kouï tcheou*, *Koung tong*).

On peut dire que la grande famille *Thai* occupe les vallées larges et irrigables d'une vaste région sud-est de l'Asie. Une partie de cette grande famille a subi la culture chinoise, l'autre a été influencée par la civilisation indoue. Son habitat (sauf exception que nous verrons par la suite) — je cite MADROLLE en corrigeant quelques erreurs — se tient pour la Chine au sud de la ligne jalonnée par le *Kouang si* (nord-ouest) et par les villes du *Kouy Tcheou*, *Him-Y-Hien*, *Lang-Tay*, *Kouy-Yang*, *Li-Po*, *Sieou-Jen*.

Sauf les *cha* qui sont de très petite taille (150 cm), les *thai* ont une moyenne variant entre tribus de 154 cm et 161 cm. Les groupes orientaux sont légèrement brachycéphales, tandis que ceux du Sud-ouest ont une brachycéphalie avancée. Chez quelques-uns le nez est très épaté; dans beaucoup de tribus, les femmes ont un costume particulier.

Voici les différents noms sous lesquels on les retrouve: *Tai* de *Hai-nan*, *Tchouang* de *Eul-pai*, *Tchong* de *Gan-chouen*, *Lo-fou*, *Hin-y*, etc. au *Kouy-tcheou*, *Yai* ou *Dioy* en leur langue, au *Yun-Nan* et *Kouy-Tcheou* et encore *i-jen*, *i-kia*, *t'ou pien*, *pen-ti*, *kan long*, *kan tong*, *kan-na*, ces derniers de la région de *Long-tcheou Kouang si*. On les appelle encore gens des cirques, gens de la plaine, gens de la rizière, *t'ou lao* etc. Sous le nom de *I* ils apparaissent assez tôt en conflit avec les Chinois, et sous le nom de *miaotse*, il n'est pas de siècle où ils n'aient subi, seuls ou en même temps que les vrais *miao*, une descente des pillards célestes.

Pourquoi s'appellent-ils *Chan*, *Thai*, *Tho*, *Dioy*? Chacune de ces dénominations apportent des raisons ou légendes différentes, qui se croient meilleures les unes que les autres. Ce n'est pas le temps de les rapporter ici. Légendes siamoises ou *dioy*, elles ont d'assez grandes ressemblances quand elles indiquent les sens qu'il faut donner aux mots vraiment indigènes *Thai* ou *Dioy* (hommes libres). Voir les légendes (article en préparation).

Voici l'une de ces nombreuses légendes qui expliquent l'origine de ces mots — *Dioy*, *Thay*, *Tho* etc. — à qui l'on donne presque toujours le sens de «homme libre». Dans la seconde partie de ce travail, l'on pourra lire une longue histoire remplie de détails ethnographiques et parsemée d'épisodes éxhalant le parfum d'un terroir *dioy* bien authentique. Cette histoire ne sera qu'une autre manière de décrire comment le *Dioy* est devenu l'homme libre par excellence. Voici celle qui fut rapportée par un homme du Siam:

Quant au nom primitif de *Sa jam* (race brune) remplacé par celui de *Thay*, pour désigner le peuple siamois. . . . C'est à l'époque où le royaume de *Sa jam* était sous la domination du Cambodge et comme tel soumis à lui offrir des présents selon la coutume orientale que l'on voit encore se perpétuer dans les mœurs barbares de l'occident. Elle se transformera encore une fois et finira par subsister dans notre moyen âge féodal sous la forme de l'hommage. Le roi *Phra Ruang*, l'an 950 de l'ère de Bouddha, avait offert à son suzerain un panier rempli d'eau; cette eau ne coulait pas par les fentes. Surpris d'un tel prodige, le roi du Cambodge voulut faire massacrer *Phra Ruang*, persuadé, nous disent les annales, que s'il le laissait vivre, il ne tarderait pas à le surpasser en mérite et en vertu. Mais le roi du *Sa jam* échappa par miracle à la mort.

N'était-il pas en effet de la race des *Najhas*? La terre s'entrouvrit sous ses pas, il se plongea dans cette ouverture béante et retourna dans son royaume par ce chemin. Seulement, *Phra Ruang* une fois rentré dans ses Etats, les rôles changèrent. Une guerre terrible éclata dont le résultat fut la servitude du Cambodge, qui à son tour offrit des présents au roi de Siam. C'est alors que les Siamois prirent le nom de *Thai* qui veut dire «libres», et nos *pou diou* se disent aussi les hommes libres!

Nos *diou* du *Tsé-hen (Kouy-tcheou)* etc. bâtissent encore leurs maisons sur des terrains en pente qu'ils consolident par des soutènements en pierre.

Pourtant, par l'ordre de la dynastie des *Tsin*, la natte mandchoue au lieu de leur chevelure longue et opulente, celle-ci comme celle-là, ont disparu dans la révolution de 1911.

Les anciens Chinois, d'après d'antiques traditions et d'après leurs caractères idéographiques, vivaient au jour le jour! Que de choses l'on pourrait narrer sur l'indifférence des *diou* à s'assurer un heureux lendemain!

Autorité paternelle inexorable de l'ancienne Chine, sanctions impitoyables contre les crimes, nous retrouverons tout cela à mesure que nous pourrons entrer dans le détail linguistique et ethnique *diou*.

La langue *diou* que nous allons étudier, telle qu'elle se parle dans le Sud du *Kouy-tcheou*, se compose d'éléments très hétérogènes.

Il est à remarquer que la classification ordinaire des mots chinois (*che-tse*, *hu-tse*) se retrouve dans les mêmes termes en *diou*.

L'on sait que la langue chinoise divise les mots 1° en mots pleins qui ont par eux-mêmes une signification; ces mots pleins se distinguent en mots vivants ou verbes (*ho-tse*) et mots morts ou substantifs (*se tse*). 2° En mots vides (*hu-tse*) ceux qui par eux-mêmes n'ont pas de signification: ce sont les termes auxiliaires qui marquent les rapports des mots entre eux, des idées entre elles.

1° Une partie des mots *diou* peut être retrouvée dans le Siamois, tel qu'il se parle actuellement.

2° Une autre partie sera d'origine chinoise, arrivée dans le *diou* à telle époque, et conservée dans son cachet original. C'est ainsi que l'on retrouve tels quels, des mots des dialectes de *Tchang gan*, de *Kan-on*, (chinois du 8^e siècle), d'autres mots sont venus du chinois à une autre époque et on

les retrouve par analogie. D'autres venus récemment subissent certaines transformations préalables: les mots venus des langues du Sud.

3° Il y a aussi des mots empruntés aux différentes langages *miao* mais ils seraient en plus petite quantité.

4° Toute la gamme de mots dont il est impossible de retrouver actuellement les étymologies.

Les linguistes distinguent dans une langue: 1° la prononciation, 2° les formes grammaticales, 3° le vocabulaire. Toutes divisions que l'on peut décorer de noms pompeux: phonèmes, morphèmes, sémantèmes.

Les trois systèmes, dit un auteur moderne, évoluent séparément et sous l'action de causes différentes. Certaines langues renouvellent leur vocabulaire sans que la phonétique en soit modifiée etc., et il cite comme type l'*Ouidou* littéraire ou la grammaire et le vocabulaire persan.

Pour le *dioy* qu'en est-il? Il y a dans ce dialecte un certain nombre de mots de vieille race qui semblent résister à toute tentative de corruption; ils sont bien peu nombreux et ont souvent leur doublet chinois. Le vocabulaire se transforme lentement; beaucoup d'expressions sont arrivés, prises telles dans le chinois littéraire ou parlé qui influencent la syntaxe; quelques points de grammaire restent originaux.

Conclusion: Le langage *dioy* est un véritable patois, pétri de pâtes les plus contradictoires, vrai mélange ou méli-mélo, dont l'imbroglio n'est pas facile à débrouiller.

Nous commencerons par quelques notes prises au vif dans le vocabulaire¹.

Le petit tableau suivant montre dans un ensemble suffisamment indicateur l'influence que les différentes langues chinoises et *thai* ont pu avoir l'une sur l'autre au point de vue «prononciation». Le *m* initial s'est conservé dans les langues cantonnaises, siamoises, etc. au moins pour quelque mots et a disparu du langage mandarin (*Sen Tchouan*).

C h i n o i s					T h a i	
	Mandarin	VII ^e siècle	Kan on	Cantonais	Siamois	Dioy
文	<i>ouen</i>	<i>m'un</i>	<i>muin</i>	<i>man</i>	?	<i>man</i>
望	<i>ouang</i>	<i>m'ang</i>	<i>m'yang</i>	<i>mong</i>	<i>mong</i>	<i>mong</i>
巫	<i>ou</i>	<i>m'yo</i>	<i>m'you</i>	<i>mo</i>	<i>mo</i> ²	<i>mo</i>
無	<i>ou</i>	<i>m'yu</i>	<i>m'you</i>	<i>m'</i>	<i>may</i>	<i>mo, m'bo</i>

Autre exemple:

分 *fen* en langage mandarin a donné *ban* en siamois actuel, qui veut dire: partager, diviser, tandis que l'ancien siamois était *pan*, conservé tel quel dans le *dioy*: la prononciation chinoise ancienne était *p'un*.

¹ Les *dioy* comme leur langue ne forment qu'une race (région qui nous occupe) mélangée des éléments assez divers, qui ont conservé leur être, beaucoup mieux la linguistique du *dioy* original que sa phraséologie.

² Il est à remarquer que *mo* en siamois a conservé le sens de médecin et a donné *mo phi* (sorcier), et en effet il n'y a dans nos pays aucun médecin qui ne soit sorcier.

Voici d'abord quelques mots *dioy* et siamois de ressemblance parfaite, indiquant une commune origine.

1° Ressemblance parfaite:

Siamois	Dioy	Français	Siamois	Dioy	Français
<i>ay</i>	<i>ay</i>	toux	<i>nak</i>	<i>nak</i>	lourd
<i>ban</i>	<i>ban</i>	village	<i>nam</i>	<i>nam</i>	beau
<i>bang</i>	<i>bang</i>	partim	<i>nam</i>	<i>nam</i>	épine
<i>lé</i>	<i>lé</i>	et	<i>na</i>	<i>na</i>	visage
<i>lang</i>	<i>lang</i>	derrière	<i>na</i>	<i>na</i>	rizière
<i>lin</i>	<i>lin</i>	langue	<i>to na</i>	<i>to na</i>	en face

2° Ressemblances soit par analogies soit de consonne initiale soit de consonance:

Siamois	Dioy	Français	Siamois	Dioy	Français
<i>nok</i>	<i>rok</i>	oiseau	<i>nua</i>	<i>no</i>	viande
<i>nam</i>	<i>ram</i>	eau	<i>rib</i>	<i>rip</i>	ramasser
<i>nok</i>	<i>ro</i>	dehors	<i>riau</i>	<i>rit</i>	affiler
<i>ru</i>	<i>ro</i>	savoir	<i>reu</i>	<i>riou</i>	vite
<i>ab</i>	<i>ap</i>	badigeonner	<i>ab</i>	<i>ap</i>	baigner
<i>tai</i>	<i>tai</i>	depuis (point de départ)	<i>van (von)</i>	<i>gon</i>	jour
<i>lek</i>	<i>leuk</i>		<i>den</i>	<i>deueun</i>	brillant
<i>luk</i>	<i>leuk</i>	enfant	<i>din</i>	<i>dan</i>	la terre
<i>nong</i>	<i>nouang</i>	frère cadet	<i>klam</i>	<i>lam</i>	avalier
<i>nuk</i>	<i>neu</i>	penser	<i>kluay</i>	<i>kioy</i>	banane
<i>gniout</i>	<i>nut</i>	à la fleur de l'âge	<i>klong</i>	<i>kiong</i>	tambour
		nord	<i>klet</i>	<i>kiet</i>	écaille
<i>nua</i>	<i>na</i>		<i>kla</i>	<i>kia</i>	plant de riz
			<i>klaï</i>	<i>kiaeu</i>	près

Quelques exemples de mots d'origine chinoise.

En employant ce mot «d'origine chinoise», je me permets de faire remarquer à l'avance que je ne veux pas par ce mot conclure à la priorité de l'une langue sur l'autre; le mot «ressemblance» eût été mieux peut-être, puisque plus d'un philologue orientaliste admet la parenté très proche de premier degré entre les langues *thai* et chinoise.

Monsieur MASPERO lui-même admet que le chinois archaïque et le *thai* commun étaient des langues très proches l'une de l'autre. Je fus amené à cette même conclusion par la découverte de certains caractères dont le sens absolument perdu dans le langage chinois parlé et écrit avait été conservé dans la langue *dioy*.

Exemple: 進 se décompose comme suit:

Une brebis 羊 qu'un homme 人, 人 pousse devant l'ui, d'où le sens (en *dioy*) de garder les brebis; tandis qu'en chinois il sert de *kia-tsié*¹ et signifie: intelligent, faire naître, communiquer. Il a donc perdu son sens primitif

¹ *Kia-tsié* est un mot d'origine ancienne qui a perdu sa signification propre pour en prendre une autre.

dans le chinois littéraire et parlé, et l'a conservé dans le *dioy*; qu'en conclure? 上 qui s'écrivait en vieux chinois 二 ou 上 et signifiait, élevé, sens qu'il a conservé dans l'indigène *sang* élevé.

Il est vrai que dans l'expression chinoise *chang ten* il a conservé ce sens, mais pour dire élevé, on emploie plutôt *kao*; *sang* indique la situation, *kao* indique plutôt la qualité.

𢇛 𢇛 se prononçait 以諸切 *ieou* dans le vieux chinois, et nous avons les mots *dioy*, qui se prononcent *ieou*, *dieou*, ou *diao*, *iao*, selon les villages, et qui signifient lever, élever avec les deux mains.

𢇛 父胡 𢇛 切 *hao* (livrer), n'a-t-il pas de parenté avec le mot *dioy* *haeu* (livrer) qui se prononce aussi *hai* en certains endroits? Ce même mot qui se prononce *hai* en siamois, sert également de conjonction de subordination (faites que, afin que), dans ces deux mêmes langues.

兒 qui se prononce actuellement *eul*, était prononcé *ni* par le vieux Chinois et signifiait petit, sens qu'il a conservé avec la prononciation *ni* dans le *dioy*.

二 était prononcé *ni* et a encore cette intonation et a conservé le sens «deux» dans le *dioy*; exemples: *tai ni* deuxième, *ni chip ni* vingt deux.

Divers exemples de ressemblances.

	Chinois	Dioy	Sens en Français
雞	<i>ki</i>	<i>kai</i>	poule
第	<i>ti</i>	<i>tai</i>	particule ordinale
剃	<i>ti</i>	<i>tai</i>	raser
帝	<i>ti</i>	<i>tai</i>	empereur
蹄	<i>t'i</i>	<i>ty</i>	sabot des équidés
理	<i>ly</i>	<i>lai</i>	raison
詈	<i>li</i>	<i>lai</i>	injurier
泄	<i>li</i>	<i>lai</i>	couler
禮	<i>li</i>	<i>lai (nai)</i>	politesse
罹 羸	<i>li</i>	<i>lai (nai)</i>	fatigué
比	<i>pi</i>	<i>pai</i>	côté
篦	<i>py</i>	<i>pai</i>	peigne
排	<i>pei, pai</i>	<i>pai</i>	disposer
涕	<i>ti</i>	<i>tai</i>	pleurer

Noms de nombre.

Chiffres	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Mandarin	<i>i</i>	<i>eul</i>	<i>san</i>	<i>seu</i>	<i>ou</i>	<i>lou</i>	<i>tsi</i>	<i>pa</i>	<i>kieou</i>	<i>cheu</i>
Dïoy	<i>deou, it</i>	<i>song, ni</i>	<i>sam</i>	<i>si</i>	<i>ha</i>	<i>rok</i>	<i>chat</i>	<i>pet</i>	<i>kou</i>	<i>chip</i>
Miao noir	<i>i</i>	<i>o</i>	<i>pié</i>	<i>klo</i>	<i>kia</i>	<i>tiou</i>	<i>chong</i>	<i>ya</i>	<i>kio</i>	<i>kiou</i>
Miao blanc	<i>to teou</i>	<i>ateou</i>	<i>pey</i>	<i>plao</i>	<i>tché</i>	<i>t'ao</i>	<i>chiang</i>	<i>y</i>	<i>kio</i>	<i>kaou</i>
Cantonuais	<i>yat</i>	<i>yi</i>	<i>sam</i>	<i>sz</i>	<i>ng</i>	<i>lok</i>	<i>tsat</i>	<i>pat</i>	<i>kao</i>	<i>chap</i>
Hok-lo	<i>tchek</i>	<i>no</i>	<i>sa</i>	<i>si</i>	<i>ngo</i>	<i>lak</i>	<i>tsik</i>	<i>poi</i>	<i>kao</i>	<i>tchâp</i>
Lo lo	<i>ti</i>	<i>n'</i>	<i>sa</i>	<i>li</i>	<i>ngo</i>	<i>tcho</i>	<i>cheu</i>	<i>hé</i>	<i>keu</i>	<i>tseu</i>
Pou kien	<i>so</i>	<i>lan</i>	<i>san</i>	<i>sei</i>	<i>gniao</i>	<i>loei</i>	<i>tsei</i>	<i>paé</i>	<i>kao</i>	<i>se</i>

Voir, dans le petit lexique, *hé-miao*, *pé-miao*, français, *dïoy*, la comparaison des autres noms de nombre.

Mots du cycle.

Chinois		Dïoy	Cantonuais	Siamois	Sens
Animaux	Rameaux				
<i>chou</i>	<i>tse</i>	<i>chaeu</i>	<i>tsy</i>	<i>chuet</i> (<i>Xuet</i>)	rat
<i>niou</i>	<i>tcheou</i>	<i>piao</i>	<i>tchao</i>	<i>cha</i> (<i>Xa</i>) <i>lû</i>	boeuf
<i>mao</i> (<i>fou</i>)	<i>in</i>	<i>nien</i> ¹	<i>yan</i> (<i>yen</i>)	<i>khan</i>	tigre
<i>t'ou</i>	<i>mao</i>	<i>mao</i>	<i>mao</i>	<i>tho</i>	lièvre
<i>long</i>	<i>tchen</i>	<i>chi</i>	<i>tchan</i>	<i>ma</i> (<i>rong</i>)	grand dragon
<i>ché</i>	<i>se</i>	<i>seu</i>	<i>tsy</i>	<i>ma</i> (<i>sing</i>)	petit dragon
<i>ma</i>	<i>ou</i>	<i>sa</i>	<i>ng</i>	<i>ma</i> (<i>mia</i>)	cheval
<i>iang</i>	<i>oul</i>	<i>fat</i>	<i>my</i>	<i>ma</i> (<i>mě</i>)	chèvre
<i>heou</i> ²	<i>chen</i>	<i>san</i>	<i>chan</i>	<i>vok</i>	singe
<i>ki</i>	<i>ieou</i>	<i>rou</i> ³	<i>yao</i>	<i>ra ka</i>	coq
<i>kuen</i> (<i>keou</i>)	<i>su</i>	<i>ceut</i>	<i>seut</i>	<i>cho</i>	chien
<i>tchou</i>	<i>hai</i>	<i>kaeu</i>	<i>hoi</i>	<i>kun</i>	porc

Les mots soulignés donnent les ressemblances; ils sont soulignés en tout ou en partie pour en indiquer les prononciations qui ont pu dériver l'une de l'autre; à considérer le grand nombre de ressemblances qui s'y trouvent, il apparaît que certainement il existe ou a existé un point de départ commun.

¹ *mao-fou* indique des animaux de race féline, et *nien* veut dire chat d'Europe; la ressemblance ici est dans la signification.

² *heou*, singe, et *san* en *dïoy* qui est le nom d'une espèce particulière de singe.

³ *rou*, veut dire crête de coq; comparez avec *ra* et avec la signification de *kr* chinois.

Autres ressemblances; analogies ou *ts'* s'est changé en *ch* initial.*i = di, f = f, ga = ia.*

Chinois	Dloy	Français
初	<i>ts'ou</i>	<i>cho it</i> = le premier du mois
朔	<i>sou (cho)</i>	nouvelle lune
措	<i>tsou</i>	placer
租	<i>tsou</i>	affermer
就	<i>tsio (sio)</i>	sucer
千	<i>tsien</i>	mille
吮	<i>ts'ao</i>	importuner
七	<i>tsi</i>	sept
將	<i>tsiang</i>	chef militaire
漆	<i>tsi</i>	vernis
醢	<i>tsiao</i>	superstition
簽	<i>tsien</i>	ficher
煎	<i>tsien</i>	frîre
接	<i>tsié</i>	greffer
擦	<i>tsa</i>	frotter
寸	<i>tsen</i>	un pouce, mesure de longueur
節	<i>tsié</i>	cloisons intérieures du bambou
漸	<i>tsien</i>	peu à la fois
烟	<i>ien</i>	tabac
冤	<i>iuen</i>	inimittés
有	<i>ieou</i>	être dans
昇	<i>ieou (in)</i>	élever (à plusieurs mains)
陰	<i>in</i>	principe imparfait
迎	<i>in</i>	enjamber
隱	<i>in</i>	cacher
樂	<i>io</i>	remèdes
非	<i>fey</i>	négarion
未	<i>oui</i>	négarion (à sens passé)
伏	<i>fou</i>	se soumettre
發	<i>fa</i>	envoyer
焚	<i>fen</i>	bois de chauffage
手	<i>fou</i>	couver
拊	<i>fou</i>	frapper, frotter en lavant
鑽	<i>fo</i>	équarrir, amincir

Chinois	Diou	Français
丫	<i>ia</i>	<i>ga</i>
壓	<i>ia</i>	fourche d'arbre <i>ga mai</i>
牙	<i>ia</i>	dans <i>rin ga</i> , pierre à lustrer
茅	<i>ia</i>	défenses de certains animaux
漢	<i>han</i>	germer
義	<i>hi</i> (de <i>Tou</i> <i>hi</i>)	<i>ha</i>
禍	<i>ho</i>	chinois
山	<i>hom</i> (Can- tonnais)	exhalaison, odeur particulière de chacun des corps
泓	<i>hong</i>	malheur, pauvreté
訶	<i>hong</i>	couvrir
野	<i>ie</i>	endroit, profond d'un étang
踈	<i>ie</i>	cri (voix cri)
檐	<i>ien</i>	sauvage (mœurs), sauvage (plantes)
羊	<i>iang</i>	se tenir les pieds accroupis comme un barbare
		tendre quelque chose à quelqu'un
		brebis

L'on pourrait continuer la liste des ressemblances très facilement en prenant la suite de chacune des consonnances initiales. La liste demanderait un volume spécial.

Le chinois du 7^e siècle nous offre une autre série où nous pouvons retrouver les communs rapports des deux langues *diou* et chinois archaïque.

Quelques exemples d'initiales, restées telles ou ayant varié régulièrement:

Archaïque	Mandarin	Diou actuel	Sens
<i>n'</i> 兒	<i>eul</i>	<i>ni</i>	petit enfant
<i>d'</i> 地	<i>li</i>	<i>dan din</i>	terre
<i>s</i> 些	<i>si</i>	<i>sak</i>	plusieurs
<i>g</i> 求	<i>hieou</i>	<i>dgio(kio)</i>	demander
<i>k'</i> 奇	<i>ki</i>	<i>keui</i>	monter à cheval
<i>s'</i> 夕	<i>si</i>	<i>sa</i>	crépuscule
<i>p</i> 布	<i>pou</i>	<i>pang</i>	toile
<i>m</i> 母	<i>mou</i>	<i>mé</i>	mère
<i>g</i> 見	<i>kien</i>	<i>gué</i>	voir
<i>k</i> 古	<i>kou</i>	<i>kaou</i>	ancien
<i>k</i> 過	<i>ko</i>	<i>koua</i>	passé
<i>k'</i> 雞	<i>ki</i>	<i>kai</i>	poule

Voici maintenant dans ce groupe à initiale *k* ou *k'* plusieurs mots qui ont perdu le *k* ou le *k'* pour ne conserver que l'aspiration en indigène marquée par le signe de l'apostrophe ' ici :

Ainsi 口 à consonne initiale *k'* en chinois ancien ou moderne, fait maintenant *haou* en *dioy* et en cantonnais. Le signe ' est équivalent à *h* initial dans notre manière d'écrire la prononciation *dioy*.

Rapprochez et remarquez l'expression *dioy*: *chon haou deou*, une parole, avec le cantonnais 說話 *chiet oua*, d'où l'on peut conclure que *chon*, qui en indigène est la particule des paroles prononcées, vient simplement de 說 *cho*, dire ou inversement; de même:

客 *k'* perd le *k* et devient *h* ou ' et donne *hé* en *dioy* et *hak* en cantonnais.

Encore un autre mot intéressant:

海 maintenant *hai* en mandarin avait au 7^e siècle pour initiale *ch*, donc se lisait *chai* et nous retrouvons en *dioy* l'expression *hai chai* l'océan; *hai* est le mot pris au chinois moderne, *chai* est le mot pris dans le chinois ancien: ce sont par conséquent deux doublets.

En siamois *chai* a le sens de bord, lisière.

懈 *hai* ou *hiai* (*chiai*) a aussi son alter ego en *dioy* *chai* qui signifie flaner, en chinois il veut dire paresseux.

把 *pa* a donné *baei* ou *baeu* qui est dans les deux langues la particule de certains objets;

寶 *pao* a donné *ba*, perle,

八 *pa* a donné *ba*, partager,

巴 *pa* a donné *ba*, riz gluant, et riz en grains.

Il y a d'autres exemples frappants que j'ai déjà donnés au commencement de ce vocabulaire, montrant que le *dioy* a pris ces mots, si on ne les a pris chez lui, à une époque assez reculée de l'histoire.

Pour terminer ces quelques données, prenons la primitive chinoise *ki* au sens de saisir, prendre:

取, 用, image de la main, 攔 saisissant, 𢵿 quelque chose, et voyons maintenant la série des mots *dioy* qui ont ce sens de saisir, prendre. Ils ont conservé l'initiale *k*:

kap appréhender,

kap comprimer,

kak ou *kek* presser de questions,

kak couper en frappant, pressurer,

kam presser,

kamm tenir à la bouche,

kam tenir à la main,

kan diligent, actif, qui sait se débrouiller de ses mains,

kan pétrir,

kep pincer avec les doigts,

kim dans *fa kim* l'instrument *fa* qui sert à saisir *kim* ou pincer, les tenailles, les pinces, et bien d'autres mots.

De quelques autres ressemblances. Le Dioy et le Cantonnais.

Cantonnais	Dioy	Siamois	Sens
<i>mo</i>	<i>mo</i>	<i>mo</i>	sorcier
<i>neui</i>	<i>neui</i> (<i>noui</i>)		petite fille (nom propre)
<i>yan</i>	<i>an</i>		grâce
<i>ping</i>	<i>ping</i>		maladie

Cantonais	Diou	Siamois	Sens
<i>ngan</i>	<i>ngan</i>	<i>ngon</i>	argent
<i>mong</i>	<i>meuang</i>		filet
<i>ka</i>	<i>ka</i>		prix
<i>man</i>	<i>man</i>		particule des sapèques
<i>t'im</i>	<i>tem</i>		en plus
<i>sam</i>	<i>sam</i>		cœur
<i>ké</i>	<i>ké</i>		particule du génitif
<i>yeung mé</i>	<i>yeuang bé</i>		agneau
<i>ing</i>	<i>ing</i>		reconnaître
<i>sai</i>	<i>soi</i>		laver
<i>yan</i>	<i>diam</i>		cacher
<i>hap</i>	<i>hok (hap)</i>		boîte (étui)
<i>nga</i>	<i>ga</i>		germe
<i>kiap</i>	<i>kip</i>		glaner

Sur les transformations de la période moderne (chinois en *diou*).

Il reste un mot à dire sur les modifications que subissent les mots de la langue chinoise en entrant dans le langage *diou* durant la période actuelle, ces mots sont nombreux.

Les tons. Il faut insister ici sur l'importance des tons; pour parler clairement, il est absolument nécessaire de s'astreindre à l'adaptation des organes vocaux; cet exercice est très pénible dans les commencements, c'est le prix de bien des satisfactions dans la suite. Il faut connaître les différences de tons qui existent entre les patois des principaux villages. Si vous parlez aux enfants, vous ne serez compris qu'autant que vous employez leur langage, la plupart des femmes, à ce point de vue doivent être placées au même degré de capacité de langage que les enfants (remarque un peu spéciale à nos pays *diou*).

Le *Diou* possède sept tons principaux, nous conserverons les figurations du dictionnaire des pères WILLIATE et ESQUIROL.

Les voici:

- $\left\{ \begin{array}{l} cha^1 \text{ première ton haut très chantant} \\ cha_1 \text{ deuxième ton haut, ton moyen de la voix} \end{array} \right.$
- ^ cha^2 ton bas et long
- \ $\left\{ \begin{array}{l} cha^3 \text{ ton descendant haut} \\ cha_3 \text{ ton descendant bas} \end{array} \right.$
- / cha^4 ton montant
- o cha^5 ton bas est court

Les signes . ^ ^ ^ ^ sont ceux employés pour figurer les tons de la langue mandarine.

Ordinairement un premier ton chinois *p'in chên* donne un quatrième en passant dans le langage *diou*. Exemples:

<i>tchâi jên</i>	devient	<i>pou, chai</i>	satellites
<i>tsiën</i>	»	<i>chien</i>	1000
<i>feñ</i>	»	<i>fan</i>	degré
<i>foü</i>	»	<i>fou</i>	cruchon

Un deuxième ton chinois reste deuxième en indigène.

<i>chêu</i>	devient	<i>cheu²</i>	temps
<i>hâi</i>	»	<i>hai²</i>	souliers
<i>leôu</i>	»	<i>laou²</i>	greniers
<i>tcha</i>	»	<i>cha²</i>	thé

Un troisième ton chinois devient ordinairement un troisième ton haut:

<i>leão li</i>	devient	<i>leao³ li³</i>	soigner
<i>cheou³</i>	»	<i>chiou³</i>	observer
<i>chen</i>	»	<i>chin³</i>	juger

Un quatrième devient premier haut:

<i>ché</i>	devient	<i>cheu¹</i>	essayer
<i>ché</i>	»	<i>chie¹</i>	emprunter
<i>hai⁴</i>	»	<i>hai¹</i>	nuire

Un cinquième reste tel quel comme le deuxième, l'on pourra alors en conséquence établir cette observation:

Un cinquième ton reste cinquième; de même le deuxième; d'où l'on peut écrire ces constatations

— = 4	/ = 1	∪ = 5
∧ = 2	\ = 3	

et cela à l'époque actuelle.

Transformations des consonnes initiales.

Une consonne initiale que le chinois n'a pas, est le *R*.

Il est représenté pour les indigènes par le caractère 𪛗 *jou*, et à ce point que *jou* viande (mot chinois) qui est de même consonnance est prononcé souvent *rou* par eux:

認	<i>jen</i>	devient	<i>ren</i>	reconnaître
忍	<i>jen</i>	»	<i>ren</i>	patienter
稔	<i>jen</i>	»	<i>reu (ren)</i>	s'habituer à (<i>reuen₁ ran₂</i>)
潤	<i>jouen</i>	»	<i>rouen</i>	humecter
恒	<i>hen</i>	»	<i>ren</i>	s'obstiner
二	<i>eul</i>	»	<i>reu</i>	deux
耳	<i>eul</i>	»	<i>reueu</i>	oreilles

Ex. *cho reu* pour *cho eul* les jours suivants:

<i>gon reu</i>	pour	<i>gon eul</i>	le surlendemain
<i>koueu cha reu</i>			dresser les oreilles en pavillon

Il y a donc un certain nombre d'initiales que le *diouy* entend prononcer *r* et qu'il a conservées telles dans sa langue.

Le *ts*, le *ts'*, le *tz*, se transforment ordinairement en *s* initial; les *tch*, *tch'*, en *ch*. L'initial reste tel quel quand il ne retourne pas à la forme *ts*, *ts'*, *tz*, etc.; les doubles consonnes initiales donnent facilement *chi* et *ch*.

	Chinois	Dioy	Sens
紙子	<i>tchè (tzè)</i>	<i>sē (sa)</i>	papier
渣	<i>tchă (tsa)</i>	<i>sa₃</i>	suc des arbres
灸	<i>tsé</i>	<i>sa⁴</i>	griller
		ce mot <i>sa</i> est d'apport très ancien sans doute, puisque il a conservé son quatrième ton. Venu à la période moderne il aurait fait <i>sa¹</i> au premier ton	
催	<i>tsouï</i>	<i>souï¹</i>	poursuivre
	<i>sen¹</i>	<i>sen³</i>	est resté au troisième ton dans l'expression <i>pai sen</i>
生	<i>sēn in tsiēn</i>	<i>sen¹ chin³ gan³</i>	ici <i>sen</i> économiser, d'apport plus ancien, a conservé le premier ton
准	<i>tchouen¹</i>	<i>chouen¹</i>	permettre
築	<i>tchoï</i>	<i>chouk¹</i>	tasser
燭	<i>tchoï</i>	<i>chouk¹</i>	bougie
庄	<i>tchouaŋg</i>	<i>chouang³</i>	lit
裝	<i>tchouaŋg</i>	<i>chouang³</i>	conserver
賺	<i>tchouaŋ</i>	<i>chouan¹</i>	gagner
傳	<i>tchouān</i>	<i>chouan⁴</i>	propager
醜	<i>tsiaó</i>	<i>chiao¹</i>	superstition
接	<i>tsiě</i>	<i>chlep</i>	greffer
早	<i>tsaó</i>	<i>chao₃</i>	tôt
七	<i>tsĩ</i>	<i>chat¹</i>	sept
錢	<i>tsieŋ</i>	<i>chien³ (chin)</i>	sapèque

Il y a encore bien d'autres modifications qui se produisent, p. e. *h* initial chinois se transforme naturellement en *f*, ainsi ce nom de pays *Touan-hong* dans la bouche d'un chinois, fait immédiatement *Touan-fong* dans le parler *dioy*, tandis que le premier mot *touan* est venu du mot *dioy daeu*, ton.

En finissant ce chapitre, il reste entendu que beaucoup d'observations sont encore à noter. Un travail fructueux serait de prendre les mots essentiellement *dioy* et remonter aux sources. Ce travail devient possible à mesure des découvertes et des travaux scientifiques. Il faut cependant se garder de se fier aux trop nombreux catalogues — très bien imprimés d'ailleurs, mais trop vivement ramassés au hasard des grandes routes dans le seul but de hâter les productions de librairie.

Une connaissance préalable du *cho-ouen* chinois et des parlers *thai* et *dioy* est absolument nécessaire.

Plus les chercheurs approfondiront le *Thai* dans ses origines, plus ils faciliteront la conviction de plusieurs que *Thai* et Chinois ne sont pas loin d'avoir un même ancêtre commun.

Remarque: Il est assez curieux de constater pour qui manie parfaitement le *thai* des contrées du *Lan-Long*, la profonde différence de langage entendu selon que l'on parle:

1° A un commerçant ou à un homme lettré. Son vocabulaire est très varié et minutieusement concis.

2° A un homme de village, aimant bien parler; il emploiera maladroitement parfois les termes plus chinoisés de récente ou ancienne date, mais d'instinct il les trouvera car il sait en faire la différence. Il emploiera les termes des longues et charmantes poésies, chansons de terroir antiques ou très archaïques qu'il a lues et que tout le monde comprend autour de lui.

3° Aux femmes qui représentent tant au point de vue des mœurs qu'au point de vue religieux et linguistique la force résistante des traditions primitives; elles aiment les expressions de terroir plus anciennes: ce semble être souvent leur propriété.

Ex.: Un enfant souffrira de quelque malaise, criera: *Me¹ pan² ay⁴ tong, kiet¹*, mère! J'ai mal ventre souffre. *Keu¹ ma, ni¹?* Quoi donc? La mère dira après avoir examiné l'enfant: *leuk, raou pan² hen³ mam¹*, et le père ajoutera: *te⁴ pan² pie²*. Tout cela veut dire la même chose, mais la femme aura employé l'expression indigène et le père le mot chinoisé.

Mam veut dire rate mais en *dioy*, tandis que *pie* vient de *pi* chinois, rate. L'expression choisie par la mère a une saveur particulière. La Maman restera *dioy* partout et toujours à moins qu'elle n'aille au marché, là on rencontre les chinois et chinoisants et alors l'intérêt demande qu'on ne soit pas pris pour «trop paysan». C'est le sapèque qui est en jeu.

III° Morphologie.

1° Remarques Générales.

Distinction entre morphèmes et sémantèmes.

Les sémantèmes d'une langue représentent les mots qui par eux-mêmes ont un sens, c'est le vocabulaire composé des mots *che-tse*, divisé lui-même en *ho-tse* et en *hu-tse*. Nous avons déjà vu le sens de ces expressions. Les sémantèmes sont la représentation pure et simple d'un sens qui mis en rapport avec un autre sens, donne un jugement, forme une énonciation, une proposition, les propositions donnent les phrases.

Le rapport de ces sens-mots, de ces énonciations, de ces propositions est indiqué de différentes façons suivant les langues, il s'appelle la morphologie.

Comment est-il exprimé en *dioy*, c'est l'objet de cette étude.

Ex.: Un cheval court. Dans cette énonciation qu'on a quelquefois (à tort ou à raison?) assimilé à cette autre: le cheval est courant, on retrouve 1° les éléments représentant les sens ou sémantèmes cheval et court, 2° les autres éléments qui sont *a*) l'absence de l's à cheval (ou aux marques particulières du pluriel), indique que le mot est en singulier, *b*) le *rt* a précisé le sens en indiquant le temps de l'action, *c*) l'article ou adjectif indéfini lui aussi a donné à la notion cheval quelque chose de particulier.

Voilà donc trois choses qui ont déterminé les relations entre l'idée cheval et l'idée court (notion de démarche précipitée).

Pour se rendre compte du génie de la langue *dioy*, il faut dès maintenant se représenter le sens des verbes dans l'action seule qu'il représente, indépendamment des suffixes et terminaisons, ainsi, en *dioy* le sens repré-

senté par le mot *le*¹ n'est pas «courir» au sens français, il indique l'action de «courir» à un temps neutre qui n'est ni présent ni passé ni futur, temps éternel, si je puis m'exprimer ainsi; pour former un substantif-action au moyen d'un verbe, l'on prend simplement ce mot-verbe que l'on entoure des morphèmes spéciaux. Ex.:

keu kiay Tien Tchou té chi pan te ray

1 2 3 3 1 4 5 6 6

keu té = cette; *kiay* = aimer, action d'aimer (Dieu), ou amour (de...);

1 1 2

Tien Tchou, Dieu; *chi* est (c'est), égale (c'est très bien ou égale très bien); *pan*

3 3

être; *te ray* très (bien). Dans l'esprit d'un *Dioy* cette proposition se pense ainsi: ce aimer Dieu égale être très (bien), aimer Dieu est très opportun.

Il est vrai qu'on dira plus facilement: *kiay Tien Tchou chi pan te ray*, aimer Dieu c'est très (bien), et ici aimer en français n'est ni au présent ni au passé ni au futur, est la vraie traduction de *kiay*.

Dans la proposition: le cheval court sur la pelouse. Le (article), *rt* (terminaison), et sur (préposition de lieu) qui indique un autre rapport de cheval court avec pelouse, ajoutent trois nouveaux sens. «Sur» situe l'action et est en même temps phonème, morphème et sémantème; en *dioy* il se traduira par *diou daeu* ou par *daeu* simplement. *Toueu*² *ma*³ *le*³ *diou*¹ *seueur*⁴, ou *daeu*⁴ *seueur*⁴. Ces morphèmes, quand ils s'expriment en *dioy* ou en chinois, s'appellent *hu tse chon haou* (*dioy*).

Il faut s'en tenir à cette manière de voir très générale, si l'on veut comprendre les différentes catégories qui indiquent dans les diverses langues les rapports morphologiques.

Quant aux langues écrites, la grammaire classifie et peut sérier ces rapports et leur concrétisation. Dans les langues parlées qui n'ont jamais eu d'écriture ou qui l'ont perdue, il devient plus difficile de cataloguer non les rapports mais leur concrétisation dans la phrase. Un même mot se présente avec tant de sens différents. C'est pourquoi il fallait établir la notion des sémantèmes et des morphèmes, puis diviser les morphèmes d'après l'idée qu'ils représentent en catégories.

Le morphème est parfois représenté par la position du mot dans la phrase: les règles d'énonciation des jugements simples ou peu compliqués pourront être à peu près établis d'après la méthode analytique, cela ne dispensera pas d'étudier à fond les tournures si propres au langage *dioy*; car ces tournures font aussi partie de la morphologie... il y aura des exemples à la suite de chaque catégorie morphologique étudiée, traduisant parfois presque directement les gallicismes français; ça et là quelques dioismes seront donnés et expliqués au cours de ces notes; cette étude perfectionnera celle des morphèmes simples.

Les morphèmes, d'après un auteur récent, sont des éléments phonétiques, sons, syllabes, avec tons, qui indiquent pour nous Européens les rapports

grammaticaux des mots entre eux, qui relient les idées entre elles (genre, nombre, personne, préposition, conjonction, adverbess, temps, mode, etc.).

Le *dioy* n'a ni préfixes ni suffixes parce qu'il est un langage essentiellement monosyllabique. Si l'on veut examiner les mots composés qui nous apparaissent ordinairement comme s'ils étaient des polysyllabiques, on verra que ce sont presque toujours des pléonasmess faits de deux doublets, amenés le plus souvent par la nécessité de se faire comprendre. Ils sont aussi des mots à sens plus général suivis d'un autre mot qui en détermine ou en spécialise la signification: ce qui arrive souvent avec les articles classificateurs, dont nous parlerons bientôt.

Les mots composés d'origine plus difficile à établir sont les onomatopées, qui sont composés d'anciens mots dont le sens exact a été perdu; voici un exemple de mot composé 2^e catégorie (voir d'autres exemples au paragraphe des mots composés):

Dans l'antiquité, la primitive chinoise 𦰩𦰩 *pan* était un instrument à remuer le grain et le riz, c'est-à-dire une pelle. Un autre dialecte avait donné en *dioy* *chié*, pour indiquer le même sens. Les gens de ces deux dialectes se rencontrant ont formé le composé *pan chié* qui ne donne qu'un même sens formé en réalité de deux doublets. Ceux qui connaissent l'origine de l'un et de l'autre, conservent *pan* comme classificateur et disent: *pan chié deou*, une pelle ou une cuillère plate à puiser le riz; d'autres ne trouvant plus instinctivement le sens de chacun de ces mots, disent: *fa pan chié deou*, puisque *fa* est le classificateur *dioy* des noms d'instruments pour travailler.

Les auteurs distinguent trois sortes de morphèmes. La première classe consiste dans les désinences, ou dans la disposition phonétique des mots. Le *dioy* ne l'emploie pas. Ex.: Cour... ons. foot, pluriel feet. La deuxième consiste dans des éléments phonétiques: je, avec, par, de, à, introduits dans la phrase et joints aux mots du vocabulaire (sémantèmes).

Pay dy te, va avec lui.

Raou pay dy et nous aussi allons avec.

La troisième classe consiste tout simplement dans la position spéciale des mots dans la proposition et dans la position des propositions entre elles. Cette catégorie de morphèmes est très intéressante en *dioy*.

En latin: Liber Petri; le génitif *i* indique la relation entre les deux termes; peu importe alors que je dise Petri liber ou liber Petri. En chinois 天王¹ le mot possédé se met avant le mot possesseur et le plus souvent, tout en conservant cette position, il y a la particule du génitif 之的 *tche*, *ti*, ou *kai* (cantonnaiss) qui en renforce le rapport.

Le *dioy* dira: *Ran pou ouang*, la maison (du) roi; aucun signe de génitif. *Ran say* la maison du mandarin (et ici le possesseur *say* employé sans l'article aura déjà un sens mi-adjectif). *Ran fou say* la maison du mandarin, *ran say* la maison mandarinale. Un verbe placé après un nom ou un pronom aura les allures d'un participe ou d'adjectif verbal, tout comme dans *ran say* on traduit: la maison mandarinale. Ex.:

¹ Du ciel le roi.

Kou ly song toueu chie, toueu kie te koueu toueu ray na.

Moi être deux bœufs, celui-là faire celui les rizières labourant.

Certains morphèmes ayant le rôle d'adjectif en même temps que de démonstration (démonstratifs), se placeront toujours après le mot qualifié.

Ho ma ni, les chevaux ici, pour: Ces chevaux ci.

Les adjectifs se mettent toujours après le mot qualifié.

Ex.: *Houn di mi chou nao feueu* (les) hommes bons n'ont pas l'habitude de parler du prochain.

Les autres rapports des idées entre elles se retrouveront plus loin et dans les différents chapitres que suivent; je les signalerai à mesure qu'on les rencontrera.

Pour terminer ce chapitre, voici une remarque qui a son importance, spécialement pour les adverbes de manière et les autres catégories. Avant de les traduire en *dioy*, il faudra immédiatement en bien connaître le sens primitif; il serait bien difficile par exemple de trouver un monosyllabe *dioy* correspondant au mot latin *sic*, ou au mot français *ainsi*.

Ainsi, veut dire: de cette façon-ci, de cette façon-là, il reprend en *dioy* la fonction de complément circonstantiel qu'il semble avoir perdu en français.

Meung ha koueu iang ni toi devoir faire (de) cette façon-ci, c'est ainsi que tu (le) feras.

Il n'y a pas non plus de préposition qui unisse ce complément circonstantiel au verbe, parce que les deux mots *iang ni* font simplement office d'adjectif circonstantiel (parce que placés après le verbe ou mot qualifié, ou modifié). Tous deux ensemble servent, tout en conservant leur qualité de mot-substantif et de mot-démonstratif, d'adjectif du verbe. Par là ces deux mots retrouvent l'idée d'adverbe. Voilà donc un morphème (adverbe) qui n'est rendu par aucun mot, mais simplement par la place qu'occupent ces deux monosyllabes.

La manière de s'exprimer en *dioy* est assez primitive, il faut que chaque idée soit représentée, la démonstration en sera faite dans les chapitres suivants; ce n'est pas à dire pour cela qu'ils ne manient le symbole et l'allusion à la perfection.

Pour bien causer indigène *dioy*, il faut particulièrement écouter beaucoup, comprendre, et appliquer simplement par mémoire analogique les expressions entendues; n'en pas faire de règle inviolable parce qu'il y a autant d'exceptions que d'éléments, en un mot: apprendre la langue à la manière des enfants; et ce n'est pas la moins bonne méthode.

2° Catégories Grammaticales.

Comment examinera-t-on les moyens qu'a le *dioy* d'exprimer les caractères morphologiques?

Il y aurait donc autant de catégories que de notions dont le nombre variera avec le genre de chacune des langues, genre, nombre, personne, action, adjectif, dépendance, but, lieu, temporelle (passé, présent, futur), mode, voix, etc. Il pourra se faire qu'un même mot ait à remplir différents rôles d'action, de but, de commandement.

Ex.: Le mot *haeu*, dont le correspondant en siamois est *hai* et en vieux chinois est 𣎵 *hao*, veut dire livrer, donner, indique l'action. Sa signification originelle lui permettra de devenir ou plutôt de remplir le rôle de conjonction de but ou de conjonction de commandement:

Té koeu (koueu) iang ni haeu raou pay.

Il fait en sorte que (pour) nous partions. Pensez en *dioy* et vous comprendrez que *haeu* indique l'idée générale de but qui ne peut être rendu par aucun mot français, sinon par le sens très vague de «donner à ce que» ou encore «il nous fait cadeau de cette manière de faire et alors nous partir».

Haeu te pay, mêmes remarques à faire.

Afin d'entrer plus intimement dans le génie de la langue, peut-être faudrait-il établir une série de monographies des *chon haou* ou *hu tse*. Il est si important de pouvoir comprendre la structure de cette langue par les morphèmes. PRÉMARE déjà avait accompli cette sorte de travail pour le chinois, et cette méthode n'était pas la moins bonne. Faire comme les enfants! Que de fois n'avons nous pas remarqué les enfants essayer de faire une phrase. Leur vocabulaire était tellement restreint que les idées demeuraient à l'état confus de species (ou schème) dans leur esprit, ne pouvant les réaliser, faute de mots qu'ils n'avaient pas encore appris. Et malgré ces grosses difficultés, quand ils indiquaient le cadre général dans lequel se déroulait leur conversation: veux...! là bas...! ici...? boîte... par... là...! pour dire: je veux aller là bas; viens ici, porte cette boîte par là. Cet enfant n'était pas encore familiarisé avec le verbe aller ou placer ou porter la boîte par là, ici. Mais il sait donner la structure de sa pensée qui souvent n'est autre que la morphologie de la phrase. Dans les chapitres suivants, pour plus de clarté au dépens de la logique, nous conserverons la division des catégories grammaticales comme l'a réalisé la grammaire française, en nous attardant, quand il y aura lieu, sur les morphèmes plus intéressants.

Pour terminer, nous esquisserons un tableau d'ensemble comme le demandent les idées exprimées par ces différentes catégories *dioy*.

3° L'article.

a) Particularités de l'article en *dioy*.

L'article en *dioy* est un classificateur qui range le son qu'il accompagne dans telle classe de mot-sens; il jouera, non pas le rôle des indicateurs du son des complexes phoniques chinois, mais déterminera, à l'exemple de l'autre partie du complexe phonique¹, et à l'avance, la catégorie de mots dans laquelle, on aura choisi le mot spécial qui convient à notre idée.

Ex.: 桃 s'écrit 木 «arbre» plus la phonétique 桃 *tchao* qui s'est changée en *tao* dans le cours des temps. C'est donc bien un arbre *tao*. En *dioy* on dira: *mai*, *tao*, *deou*⁴, ou *fai*, *tao*, *deou*⁴, selon les régions ou mieux encore: *mai*, *mah*¹ *tao*, *deou*⁴; *mai*, qui par lui même veut dire: bois

¹ Je dis: l'autre partie du complexe phonique, et non: radical clef du caractère chinois, parce que les 212 clefs de *Kang-hi* ne donnent pas toutes les catégories comprises dans le langage écrit (voir *cho-oueu*).

ou arbre, est l'article classificateur des arbres; et parmi les arbres on prend l'arbre à fruit *tao* (*mah tao*) pêcher; on pourrait aussi dire: *er* dans pêcher est équivalent à *mai*, *er* étant le suffixe des arbres. Pêche c'est *tao* ou *mah tao*.

Voici un autre exemple: en chinois 沾, 占 *tchan* indique le son et le sens d'humecter; pour l'écrire, l'on classifiera le mot *tchan* dans la catégorie 彳 *choui*, eau, parce que *tchan* signifie imprégné d'eau, 氵 l'eau exprime le sens général, 占 *tchan*, le mot plus spécial. Si je dis: *touen ma*, il m'indique à l'avance que je vais parler d'êtres animés, parce que en *dioy*, *toueu* est le classificateur-article des animaux.

D'aucuns appellent cet article article-numéral pour la raison qu'il ne se met ordinairement que devant les noms de choses qui se comptent ou quand il est employé comme tel. *Pay⁴ kié* aller au marché, devant *kié* pas d'article, puisque ici *kié* «marché» ne se compte pas, au contraire, on dira: *dan kié* le marché, ou *dan kié deou* un marché.

1° Les noms de chose qui ne se comptent pas, ne prennent pas d'article à moins que l'on ne veuille abstraire du sens concret, l'idée générale du sens qu'il représente, c'est alors l'article-classificateur de l'idée générale.

Ex.: *fy* feu, *fa* fer, *ram* eau; on dira *ke fy te*, *ke fa te*, *ke ram te*, ces deux mots: *ke te*, qui encadrent chacun des mots précédents, forment à peu près exactement le sens de «le» article français.

Ke ram te, l'eau; est à distinguer de la forme adjectif-démonstratif qui s'écrirait de la même manière; le contexte seul donnera la signification, *ke ram te* signifiera donc 1° l'eau (dans un sens général) et 2° cette eau-là.

Autre ex.: *Dak mai deou*. *Dak* est la particule-classificateur des objets volumineux, gros morceaux et conserve le sens qu'il possède étymologiquement morceau.

Ka ram ny, mot-à-mot cette jambe d'eau, cette branche d'eau. *Ka* est la particule des objets qui vont par deux. L'une des deux branches d'eau signifie un affluent.

2° Pour les noms de notions abstraites, charité, bonté, l'on emploiera, *dan ke*, ou bien les deux réunis, *dan dy* la bonté; *ké dy te*, *ke dan dy te*; cette beauté se dira *ké (kai) sao dy te*. La beauté se dira aussi *kai sao dy*, *kai sao dy te*¹.

3° Certains mots ne prennent que rarement l'article ou pas du tout: *Chieu deou*, un moment; *cha song chieu lang pay*, mot-à-mot attendre deux heures chinoises ensuite partir; attendons deux heures et nous partirons ensuite.

4° Pour exprimer la notion générale des mots qui se comptent, c'est-à-dire pour en abstraire l'idée, on conserve le classificateur propre et le contexte doit suffire à faire saisir la nuance qui n'est point exprimée. Ex.: *touen houn*, *toueu ma*, *toueu rok*, *Tien Tchou chao*; c'est Dieu qui créa l'homme, le cheval, l'oiseau.

¹ Les noms de qualité et les noms d'action, dont nous faisons en France un usage si fréquent et dont je donne ici une façon de les traduire en *dioy*, sont très peu employés; ils n'existent guère dans le langage (voir formation des substantifs).

5° L'article se met ordinairement devant les noms de choses qui se comptent et en tant qu'elles se comptent. Ex.: *touen rok deou* un oiseau, *fa pay deou* un peigne, *song fa pay* deux peignes.

Il est à noter que les personnes qui parlent clairement et prononcent parfaitement tons et sons, se laissent facilement aller à supprimer l'article, mais à la condition que le contexte ne prête pas à équivoque. Elles diront: *song rok* au lieu de: *song toueu rok*, surtout si ce sont deux chasseurs qui causent «oiseau». La *toueu* particule des animaux en général reste en suspens dans leur esprit.

6° Il y a des mots qui ne prennent pas d'article classificateur mais qui laissent préciser leur sens par un autre mot déterminatif, v. gr. nom collectif général ou partitif, etc. *Chao houn deou* une troupe d'hommes; *song pay feung* deux côtés de la main; *song pay tou hao* des deux côtés; ça va bien en parlant de deux parties dans un procès, où *pai* devient classificateur des partis en litige. Dans la phrase précédente, il y a le mot *houn*, homme sous-entendu.

7° L'article classificateur peut devenir pronom, c'est-à-dire remplacer le nom qu'il détermine. *Kou ly song toueu nouang, pou deou, pan ta rou, pou deou pan ka koue*. J'ai deux frères, l'un est presque aveugle, et l'autre boiteux.

Il peut encore former l'adjectif, le pronom démonstratif, etc., nous verrons plus loin ces différentes sortes de mots.

8° A noter, quand certains mots n'ont plus de classificateur *dioy* parce qu'ils ont été perdus pour une raison ou pour une autre, les *Dioy* en fabriquent de nouveaux s'ils ne se font pas comprendre sans article classificateur.

Il m'est arrivé d'entendre cette conversation-ci: *Meung pan ky cho*¹? L'interlocuteur ne comprenant pas le mot *cho* employé sans classificateur qui a dû être perdu, l'on ajoutait aussitôt ce mot *ming*: *meung pan ky ming cho*? Or le mot *ming* est le mot chinois qui veut dire prénom; ce n'était pas trop mal choisi.

9° L'on pourrait faire bien d'autres remarques, l'usage seul en fera connaître toutes les applications.

Ex.: Un poisson a pour particule numérale *toueu*, qui est celle commune à tous les animaux, mais d'après sa forme, surtout si elle est tant soit peu caractéristique, on lui donnera un article qui convienne à la grandeur, la grosseur, la longueur, etc. de ce poisson.

Dak pia ny! Ce poisson! (Ce morceau de poisson!)

• *luang pia ny!* Ce plat poisson! Ce poisson!

Dak est le numéral-article des choses volumineuses ou grosses, *luang* est le numéral-classificateur des objets à forme plate.

10° A remarquer, d'autres termes classificateurs qui ne jouent plus le rôle d'article, mais nuancent ou déterminent la signification: *fa dia deou*; *fa dia baeu deou*, *fa dia bai deou*; *fa dia so deou*; *fa dia rin deou*.

¹ Toi avoir combien de noms.

On trouvera dans le dictionnaire des P. P. WILLIATTE et ESQUIROL la liste alphabétique des principaux articles. J'en donne ici un tableau compris d'une autre façon, c'est-à-dire d'après l'ordre des sens que ces particules représentent, j'y ai ajouté ceux qui ne jouent le rôle d'article que par occasion; loin de moi, de vouloir cependant les énumérer tous; les indigènes en inventent si facilement. Ainsi *ouat on deou*:

Un papa dira à son fils: va à la montagne me chercher un ou deux *ouat on*, cela voudra dire, deux herbes, genre *ouat* à caractère *on*; il aura supprimé le mot *gnia*, numérique plus général, parce que le mot *ouat* est devenu familier. *Ouat* est la caractéristique de toutes les plantes à feuilles portant poils ou épines.

b) Articles des êtres animés.

C'est *toueu*:

1° Pour les divinités, esprits, ou forces naturelles à qui les indigènes donnent une nature animée, comme la pluie, vent, tonnerre, etc.

2° Pour les êtres humains en général, mais cette catégorie aura ses subdivisions et il se trouvera:

- a) *pou* pour les hommes et les femmes en général;
- b) *may* pour les femmes¹;
- c) *tak*, me, mâle, femelle pour les sexes, *song tak houn* deux mâles;
- d) *ia* pour les vieilles femmes;
- e) *pao* pour les vieillards, les inconnus en général, les hommes que l'on veut respecter, considérer;
- f) *leuk* pour les enfants filles et garçons;
- g) *lan* pour les petits-fils, petites-filles;
- h) *choy* pour tous les enfants.

3° Pour tous les autres animaux, avec appellations différentes pour les sexes parfois (voir genre):

- a) Ne pas oublier le no. 9 de ce même chapitre qui permet d'employer d'autres classificateurs, quand on a en vue la forme de l'animal plutôt que l'être vivant: *dak ma* ce cheval, ce (gros) cheval, *tak ma ny* cet étalon;
- b) *neng* (insecte) sert aussi de classificateur, pour les insectes de terre et d'eau: *neng ram* la crevette, *neng tap*, *neng hay*, etc.

c) Articles des noms de plante.

Fay ou *may*, les arbres (à tiges ligneuses).

Gnia, les herbes sauvages, qui se divisent en *gnia die* et *gnia lang*, herbes à remèdes et les herbes non pharmaceutiques.

Les plantes qui n'ont pas de tige ligneuse, ne demandent pas de particule spéciale, que je connaisse.

Ko kloy deou, un bananier, mais ici, *ko* est employé comme article de ce qui a tiges et les *gnia die* prendront les noms d'après leur utilité, d'après

¹ *Pa* est dans certaines circonstances classificateur d'appellation. Sur la route je rencontre une femme que je ne connais pas, je l'interpelle *pa*! Ce qui veut dire: tante! Si je rencontrais un homme dans les mêmes conditions je crierais *lao* ou *pao*!

la maladie qu'ils guérissent, leur forme: et si l'herbe dont on cause est connue, on supprimera la syllabe *die*, on dira, non pas, *gnia die chouang*, mais: *gnia chouang*, herbes pour ulcères, cette herbe étant très connue.

Haou, classificateur de toutes les céréales, ne fait pas fonction d'article numérale.

Kaou, classificateur des lianes en général, lui même signifie liane, *on*, de même, épine, *on kouy*, *on feung in*, etc.

Piak, les légumes que les hommes récoltent et les herbes de la montagne qui se mangent s'appellent *piak* (voir le dictionnaire *dioy* qui est bien détaillé sur ce point). Le mot *piak* est réservé aux plantes que les hommes mangent pour assaisonner leur riz; les autres réservées pour les animaux et celles pour le porc (animal qui est d'ailleurs presque de la famille) se disent plutôt: *Gnie mou* avec forte tendance vers *piak mou*.

Voici pour la division de la plante elle-même:

<i>Ko</i>	pour la tige	
<i>Niang</i>	» »	branche
<i>Baeu</i>	» »	feuille
<i>Do</i>	» »	fleur
<i>Mah</i>	»	le fruit <i>dan, hok, toueu (toueu ha), tiang</i> , etc.

Les grains de céréales ont la particule *nat*.

Ra pour les racines,

Dak pour les racines plus volumineuses,

Rang pour les pousses, etc., et d'autres subdivisions comme *leuk pak hen*, *leuk pak ding*, etc. mais comme c'est une racine volumineuse, l'article numéral sera *dak*: *song dak leuk pak*, deux navets.

d) Articles des autres objets.

1° D'après leur forme, volume, etc.: *dak, pen, iuang, dy, nat, bang, oua, do, kay, roum, tiao, san, toeu*, etc. (toutes formes différentes dont l'usage fait connaître les nuances).

2° Pour les surfaces ou les objets plats: *ben, man, oua, pen, baeu, kiek*, etc.

3° Pour les ustensiles: *fa, dan*, pour paire on dira: *fou, kou*.

4° Pour les habits l'on dira: *tchong, tchong peueu deou, dan* pour les calottes et les chapeaux; *baeu* pour le turban; *tiao* pour la ceinture, etc.

5° *Fou* pour les potions, *dang* pour les filets, *nan* pour les nasses; *fou die deou*, une potion; *dang riep deou* une moustiquaire, *nan tchao deou*, une nasse;

6° *Chon, bat, bong* pour les paroles, phrases, les affaires les litiges.

7° Il y a les différentes particules des noms collectifs, *chao, ting, pat*: *chao houn deou*, une troupe d'hommes.

8° *Ra* pour les averses considérées comme telles.

e) Classificateurs des plantes.

Pour les plantes je donnerai simplement ici une classification de plantes à médecine; l'on verra approximativement, comment l'expérience du pays l'expérience de chaque jour a catalogué les plantes.

Le classificateur de ces plantes est *gnia*; pour diviser ces *gnia*, je trouve dans les conversations des gens du pays de *Ta Yen* les termes suivants: *ouat*, *fay*, *rin*, etc. mais ces *ouat*, *fay*, *rin* se subdivisent encore en espèces différentes.

Voici une partie du tableau que j'ai ainsi noté:

Gnia ouat qui indique l'espèce des plantes à tiges ou feuille velues de poils, doux, durs, rugueux, à venin, sans venin, rubéfiants, etc. tout autant de distinctions qui diviseront les *ouat* en autant de catégories.

Gnia fay légumes ou plantes qui poussent sur, sous, autour ou non loin de tel arbre d'où les subdivisions des *fay*.

Gnia rin qui viennent sur les pierres en forme de mousse, ou sous les excavations formées par telle sorte de pierre.

Gnia ra nom tiré des racines; il y a aussi les *ra*, genre chanvre et ses subdivisions.

Gnia tan à feuille simple.

Gnia kong spécialisées par telle sorte de tige, telle forme, etc.

Gnia baeu distinguées par le genre de feuille.

Gnia do distinguées par les fleurs.

Gnia pa distinguées par les boutons ou bourgeons et bien d'autres sortes de *gnia*, *bou*, *pia*, *tiang*, etc. comme les distinctions basées sur la saveur des feuilles, des tiges, sur l'odeur, qui s'en dégage; l'effet qu'elles produisent sur les plaies, internes ou externes.

Le mot *gnia* indique toute sorte de plante, herbe ou feuillage et dans ces expressions il a alors et plutôt le sens de *gnia die*, remède. Je me borne à ces quelques considérations; un ouvrage spécial seul pourrait donner une idée complète de cette matière.

4° Le nom ou substantif¹.

Les indigènes *dioy* divisent les mots de leur langue à la manière chinoise et leur donnent les mêmes noms; il y a d'abord les *che tse*, mots qui comportent en eux-mêmes une signification, et les *hu tse*, mots vides de sens qui sont des termes auxiliaires marquant les rapports des mots entre eux; il y a des mots *che tse* qui font office de *hu tse*. Les *che tse* se divisent en *ho tse* 活字, ce sont ceux qui expriment actions et passions (ce dernier mot pris au sens étymologique de subir), ce sont les verbes. Il y a ensuite les *sè tse* 死字, les noms des choses et d'êtres, les noms des idées abstraites, tels ceux des qualités des formes, les sentiments et manières d'être des sentiments; ces mots sont donc les noms et les adjectifs.

Mais en dehors de cette classification chinoise, il en est une autre toute expérimentale et intéressante à connaître:

Les *dioy* donnent le nom de *chon me* (mots-mères), aux *che tse* qui font la partie-résistance du discours; ils appellent mots-fils, *chon leuk*, les autres mots *hu tse* qui ne servent que d'outils à la phrase.

¹ Le nom propre sera traité spécialement (noms de lieu voir chap. VIII —). Les noms de personnes de famille feront l'objet de remarques particulières.

Chon me a encore une deuxième signification; il prend le sens d'idée-mère de plusieurs mots. L'exemple suivant fera mieux comprendre que toute autre explication la définition.

<i>iouen ma ny dy</i>	ce cheval est bien fait	bon
<i>Houang San teng pou dy</i>	<i>Houang San</i> est un brave homme	bon
<i>Tien Tchou pan dy</i>	Dieu est riche (possède bon)	bon
<i>chen fou panpou dy</i>	le père est bon	bon
<i>bao dy</i>	beau (bon à voir)	bon
<i>dy koueu</i>	facile (bon) à faire	bon
<i>koueu dy koueu so</i>	faire bien (bon et droit)	bon

Ce mot *dy* qui a pris dans le français différentes nuances, se présente sous un seul vêtement en *dioy*, mais l'idée *dioy* a revêtu différentes couleurs, a pris divers sens d'après le contexte et la position des mots. Parmi ces propositions, quelle est celle qui contiendra le *dy* primitif que les *dioy* appelleront *chon me*? Le *chon me* se trouve dans la première proposition; là *dy* est mot radical, parole-mère, et partout ailleurs il sera parole-fils, *chon leuk*, par rapport au *chon me*.

Dans le cas qui nous occupe le *chon me* est un adjectif, il pourra être parfois nom ou substantif ou verbe, d'où plusieurs types de *chon me*: *chon me* nom, *chon me* adjectif, *chon me* verbe; parmi les *hu tse* ou *chon hao*, il pourra aussi s'en présenter; et là encore nous aurons les mêmes divisions.

Le *chon me* est l'idée-mère qui représente le sens principal. C'est aussi le rôle-mère (principal) d'un nom, d'un adjectif, d'un verbe.

On peut diviser les noms en

I° Substantifs simples.

<i>ram sam ben fy nam fay chong mat tang</i>
eau cœur ciel feu terre bois table puce lampe

II° Substantifs composés.

a) **Composés simples:** *Sou ben* Dieu (maître du ciel), *pou kay reng* l'ouvrier (celui vendre forces), *pou teu rap* le porteur (celui porter fardeaux).

Ces mots composés ne se présentent pas à l'esprit de l'indigène *dioy* comme pour nous par ex.: s'entretenir, contrefaire, etc. mais plutôt comme porte-plume, arc-en-ciel, abat-jour. Il les entend avec la signification spéciale à chaque mot. Ex.: *pou teu rap nak* celui qui porte une lourde charge, le *pou teu rap* ici tout en voulant dire: porteur, ne peut plus se rendre en français par ce même mot, mais par: celui qui porte lourd = le porteur de lourdes charges, et devient comme en *dioy* une expression.

b) **Composés avec les particules articles-classificateurs.** Ex.: Les noms d'arbres ne s'énoncent jamais sans la particule-classificateur, *may, fay*, etc. pour d'autres mots:

<i>may mah kam</i>	arbre à fruits <i>kam</i>	oranger
<i>may raou</i>	arbre <i>raou</i>	liquidambar
<i>may dok</i>	arbre <i>dok</i>	espèce de bambou
<i>fay mah pouk</i>	arbre à fruits <i>pouk</i>	arbre à pamplemousses
<i>may cha</i>	arbre <i>cha</i>	camélia

Pou chang, l'ouvrier, a donné :

<i>pou chang may</i>	l'ouvrier en bois
<i>pou chang fa</i>	l'ouvrier en fer
<i>pou chang nam</i>	l'ouvrier en terre (terrassier, tourneur chez le potier)
<i>pou chang toueu</i>	l'ouvrier en haricots (pour un fromage de haricots)
<i>pou chang rin</i>	l'ouvrier en pierres (maçon)

c) Composés ou formés de mots réunis, soit pour faciliter la compréhension, soit venus d'anciens dialectes et dont on a très souvent perdu le sens premier (et il y en a beaucoup), soit formés d'onomatopées :

<i>fa pan chie</i>	petite pelle à puiser le riz
<i>ram pan gniap-gniang</i>	l'eau contient des paillettes
<i>kang y-diuyai cho me</i>	babiller à sa mère (enfants)
<i>kiang-gon</i>	soleil, milieu-jour (voilà un de ces mots composés dont on peut dire que chaque partie a perdu son sens particulier pour ne conserver objectivement et n'exprimer que l'idée de soleil)
<i>rong deueun</i>	<i>rong</i> signifie qui brille, et <i>deueun</i> veut dire lune; pourquoi l'adjectif est-il mis ici avant le nom; contrairement à toute habitude <i>dioy</i> ?
<i>pan yang pan yai</i>	il y a du désordre
<i>chuet chue</i>	inconstance; d'où viennent ces mots?

Autres exemples de mots composés, substantifs, ou verbes, etc.:

<i>chom chue</i> effrayer	<i>chon chat chue</i> plaisanterie
<i>dout dou</i> chiffonner	<i>doua doua</i> flanant
<i>chok chaeu</i> censurer	<i>beuang biou</i> (bois) qui se jette
<i>bou beou</i> inconstant	<i>chan chouk</i> trépigner
<i>bou beou</i> qui ballotte	<i>chouay chouay</i> avec facilité
<i>nanng diao die</i> s'accroupir	<i>nanng fak faou</i> accroupi

Il est vraiment admirable de voir comment les *dioy* manient les mots composés, qui sont pour eux une sorte d'onomatopées naturelles dont on ne peut trouver que rarement les origines; c'est là une des grosses difficultés pour le débutant qui s'efforce à écouter des conversations, vraiment incompréhensibles (à moins d'être de chez eux et complètement de chez eux).

III° Autres substantifs.

Il y a encore les substantifs, formés d'adjectifs ou de verbes ou d'expressions verbales :

a) Pour former un nom avec un adjectif, on le fait simplement précéder de l'article *dan* ou du double *ke¹*, *te¹*, que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier. Ex. la bonté, *dan dy* la beauté, *ke¹ sao dy te¹*.

b) Pour former un substantif au moyen d'un verbe, ou d'une expression verbale, tournure particulière qu'aiment à employer si souvent certains *dioy*, on les fait précéder de *kai* ou de *ke*, et quelquefois suivis de *te*.

Ce *te* ou *ny* pourront leur donner en plus un sens de démonstratif :

Ke koueu ran yang ny my pân! L'(action de) conduire ainsi sa maison ne peut aller.

Ke koueu ry koueu na te tcha chi. Le faire champs faire rizière (est) pénible.

Il y aurait un mot à dire ici des noms de qualité, d'action, d'agent, etc. dont le français fait un usage si courant, ces mots qu'en français l'on reconnaît immédiatement par les suffixes qui les composent: **adoration**, **conjugaison**, **brûlure**, **obéissance**, etc. **amabilité** **excentricité**, **ouvrier**, **fleuriste**, etc.

Remarque. Quoique les deux paragraphes précédents montrent comment en *dioy* on a la faculté de se servir de noms abstraits, il ne faudrait pas en abuser. Le génie de la langue; ni la tournure d'esprit des *dioy* ne permettent de s'en servir trop fréquemment; l'idée est concrétisée dans le langage, et l'abstraction est un effort de l'esprit qui leur créerait trop facilement des maux de tête; ceci est dit surtout pour les noms d'action et de qualité. Quant aux noms d'agent, ils sont employés plus couramment, ils se composent de l'article qui devient pronom et du mot-verbe.

Autre question analogue: Comment se trouvent exprimés en *dioy* les notions françaises exprimées par les suffixes? (suffixes de lieu, profession, habitants, suffixes diminutifs, augmentatifs, péjoratifs).

Je crois plus pratique de donner des exemples; le lecteur jugera, et se fera lui-même une conviction.

1° Le lieu où l'action se passe où la chose se trouve, etc. oir, ière, etc.

abattoir	<i>ran ka toueu toueu</i>
observatoire	<i>ran leueu ben dao dy</i>
encrier	<i>hap chou mak</i>
salière	<i>bay chou koueu</i>
légumière	<i>bay chou piak</i>
huillière	<i>bang iou, bang lao</i>
chênaie	<i>dong fay voueu</i>

2° L'instrument:

arrosoir	<i>bang ling piak</i>
baaignoire	<i>tong ap dang</i>
grenier	nom simple en <i>dioy</i> , <i>dan diao</i>
miroir	<i>baeu chiao na</i>

3° Les arbres (dont on a déjà causé):

le poirier	<i>ko may mah ly</i>
l'oranger	<i>ko fay mah kam</i>
le citronnier	<i>ko fay mah chieou</i>
le grenadier	<i>ko fay mah ly san</i>
le jujubier	<i>ko fay mah tao chi</i>
le noyer	<i>ko fay mah ho</i>
le bananier	<i>ko kioy</i>

4° Le contenu:

une assiettée de soupe	<i>gom tang deou</i>
une bolée de vin	<i>toy lao deou</i>

5° La profession:

laboureur	<i>pou koueu ry koueu na</i>	menuisier	<i>pou chang fay rek</i>
	<i>pou ry pou na</i>	charpentier	<i>pou chang fay</i>
musicien	<i>pou pa sien</i>	argentier	<i>pou chang gan</i>
fleuriste	<i>pou chang do oua</i>		

et nous pourrions continuer ainsi la liste des noms à suffixes.

5° Nombre et genre des mots.

Grammaticalement, les noms n'ont ni genre ni nombre en *dioy*.

Nombre. — L'idée de nombre est représentée par les mots indiquant l'unité, la pluralité, la quantité, etc.

a) Unité. Un. On emploiera l'article classificateur, précédant le substantif à déterminer, suivi de *deou* un:

Un cheval, *toueu ma deou*.

Pour désigner un seul, on emploie le mot *ka* (seulement), suivi de l'article numéral du nom et de *to* (seul):

Il n'y a qu'un seul arbre: *ka ly ko fay deou to*; ou bien *ka ly ko fay deou*; traduction mot-à-mot: seulement être arbre un seul, *to* est ici un pléonasme.

Il est seul, *te ka pou to*, il est un seul homme, *te ka dang deou*; il n'y en a qu'un seul (cheval), *pan toueu to*.

Un seul homme partira, *pou to ha pay*, *pou to ha pay chay*, ici *chay* renforce le sens; je suis seul, *ka la dang*, *ka* pour *to*.

b) Pluralité. Pour plusieurs, on aura recours aux mots qui indiquent la pluralité:

<i>ky pou houn</i>	plusieurs hommes
<i>sak dan pan</i>	quelques uns suffiront (en parlant d'objets)
<i>ao lay dak</i>	j'en veux beaucoup
<i>bang pou pay leou</i>	quelques uns sont partis

c) Collectivité. Noms collectifs:

chao houn deou, *pat houn deou* une troupe d'hommes;

ting deou, ou bien, *ho deou pay ken die*; un certain nombre (d'hommes sont partis en haut);

tang to tou piou die; il n'en reste plus;

pit, kay, han, tang to tou kay leou; canards, poules, oies, j'ai tout vendu.

d) Quantité. Les nombres, deux, trois, etc. Grammaticalement, l'idée de nombre n'a aucune influence:

Un homme *pou houn deou*; trois hommes *sam pou houn*.

Genre. — Comme il a été dit plus haut, le mot *dioy* reste invariable quelque soit le genre qu'il représente.

Pour les divinités, les hommes, il existe des noms qui par eux-mêmes en indiquent le sexe, mais ordinairement, l'idée de sexe est assurée par une série de mots d'un choix assez varié. Ces mots s'ajoutent au mot qualifié comme un adjectif. Non seulement les divinités, hommes, animaux, plantes ont leur sexe, il y a certains objets, allant par paire (couple) ou portant une conformation particulière, qui sont dits masculins ou féminins. Aux divinités, aux forces naturelles divinisées ou anthropomorphisées, le *Dioy* assez peu respectueusement leur donne les qualificatifs réservés aux animaux.

Si pendant un orage il ne tonne que très peu et qu'il pleuve moins encore, on entendra souvent le dicton: *toueu (ray) tak ma to! toueu me pay choueu kie laeu?* C'est le (tonnerre) mâle seul qui est venu! ou donc est partie la mère tonnerre? *touen* est le classificateur des animaux, *tak* et *mé* en indiquent le sexe.

Pour les hommes, je ne fais que citer des exemples, ils feront mieux comprendre la manière d'exprimer le sexe.

Houn n'est ni représentant féminin ou masculin, il est neutre et attend sa spécification.

houn chi pao homme
houn pou say homme
chi ya, ho chi ya les femmes
tchong pou say dy tchong chi ya
 les hommes et les femmes
leuk say l'enfant (garçon)
song pou leuk beuk deux filles
sy pou leuk say quatre garçons
ky choy leuk say quelques garçons

houn chi ya femme
houn may beuk femme (fille)
chi pao, ho chi pao les hommes
leuk beuk la fille
song may beuk deux jeunes filles
ky choy leuk beuk quelques fillettes
leuk keui gendre
leuk paeuh la bru

Ajoutez à cela, les noms de parenté, père *po*; mère, *me*; grand père, *pao*; grand mère, *ya*; grand-père et grand-mère maternels, *ta tay*; oncles et tantes paternels, maternels plus ou moins vieux que le père ou la mère, *ao*, *na*, *long*, *koue*, etc. que l'on trouve dans le dictionnaire (voir à la fin), il y a encore les particules numérales comme *may* pour les femmes.

Animaux: On emploie *tak* pour désigner le mâle, *cho* pour la femelle, mais *cho* est remplacé par *me* quand on sait ou que l'on constate que la bête a déjà mis bas. *Sy me chie*, quatres vaches. *Toueu ma ou sy toueu leuk die, sam tak, cho to*, le chien a eu quatres petits dont trois mâles et une femelle.

Volatiles: On emploie les mots *pou* et *me*; *me kay deou* une poule mère; *toueu pou* le coq, le mâle; *toueu kay pou* le coq; *toueu kay hang* se dit des poulets, mais est dans certains pays réservé pour les jeunes poulettes.

Plantes: On se sert indifféremment des termes employés pour les oiseaux ou pour les animaux. Il y a cependant des mots spéciaux à certaines plantes, ainsi la fleur de citrouille mâle s'appelle *do you* pour la distinguer de *do me*, qui produit le fruit. Le *do you* est servi comme légume.

Objets: Les objets eux-mêmes reçoivent un sexe quand ils vont par paire ou quand leur conformation donne une vague idée de l'être masculin ou féminin. Il y a le marteau mâle et le marteau femelle, *hon me*, *hon tak*; dans la mortaise, la gâche se dira: *pay me* ou *toueu me* le côté femelle, la femelle; le pêne s'appellera: *pay tak* ou *toueu tak* le côté mâle, le mâle.

6° Le pronom.

a) Remarques générales

Le pronom est un mot qui tient la place du nom, disaient nos vieilles grammaires; il me semble plus juste ici de dire qu'un pronom désigne, sans les nommer, une personne, un animal ou une chose.

Il y a en français six sortes de pronoms; avant de classer les pronoms *dioy*, il est utile de se rendre compte comment d'une façon générale le pronom français se traduira en *dioy*.

1° Pronom personnel:

Je te donne ce livre; *kou haeu pouk seu ny ke meung*;

2° Pronom possessif:

Ce livre est plus beau que le mien; *pouk seu ny sao dy nan pouk kou*,

3° Pronom démonstratif:

Mon livre est plus beau que celui-ci; *pouk kou sao dy nan pouk ny*;

4° Pronom interrogatif:

De ces livres-ci, lequel préfères-tu? *ho pouk ny, pouk laeu meung kiay ao?*

5° Pronom indéfini:

On doit avoir soin de ses livres (chacun) *tang pou tang leueu pouk seu kaou*;

6° Pronom relatif:

Voici le livre que tu m'as demandé; *né, ke pouk meung cham ao te*.

L'on pourra remarquer que dans la première catégorie tous les pronoms sont rendus par le classificateur-article du mot «livre» en y ajoutant un mot qui indique la nuance-idée de possession, de démonstration, d'interrogation, de l'indéfini, etc. Pour le pronom indéfini le premier *on* est traduit par l'expression *dioy* «chacun», qui peut être remplacée par n'importe quel autre mot du même genre; le deuxième «ses», possessif indéfini, par *pouk*, qui est l'article de livre, joint à *kaou* qui veut dire: personnel. Pour le relatif, il y a là une forme que nous étudierons spécialement.

En *dioy* 1° il n'y a donc de pronom simple que le pronom personnel, et 2° il y a des particules qui deviennent pronoms, en y ajoutant le mot qui déterminera la classe de pronom ou l'idée de l'un des pronoms français.

au no. 2 <i>pouk kou</i>	le (livre) de moi	le mien
au no. 3 <i>pouk ny</i>	le (livre) -ci	celui-ci
au no. 4 <i>pouk laeu</i>	le (livre) quel	lequel?
au no. 5 <i>pouk kaou</i>	le (livre) personnel	(mon propre livre)
au no. 6 <i>ke ... te</i>	le (livre) -là	celui-là, celui-là qui

Les pages suivantes donneront quelques aperçus, la pratique aidera au reste.

b) Pronom personnel.

	<i>raou, ho raou</i> nous
<i>kou je</i>	<i>tou, ho tou</i> nous
	<i>peueu, ho peueu</i> nous
	<i>reueu, ho reueu</i> vous
<i>meung toi</i>	<i>sou, ho sou</i> vous
	<i>ho te</i> ils
<i>te il, elle, lui</i>	<i>tchong te</i> ils
	<i>pong te</i> ils

On voit ici que *ho* est une signification du pluriel, de même *tchong*, *pong*. Pourtant, l'on emploie communément *raou*, *reueu*, *tou*, *sou*, seuls.

Que les pronoms soient sujets ou régimes, ils ne changent pas; compléments ils seront amenés le cas échéant par le mot qui donnera l'idée de tel ou tel complément:

Va chez lui *pay ran te*; donne nous *haeu ke raou*.

Remarques: A la première personne, en parlant de soi devant un supérieur, l'on remplace *kou* par *ouoi* (esclave) ou *tchong ouoi*; c'est-à-dire que l'on se mettra à la troisième personne, se donnant un titre péjoratif. Au lieu de dire: je désire, le *dioy* dira, l'esclave désire.

En parlant à un égal à qui l'on veut témoigner une certaine déférence, l'on fera de même; à un égal ou à un inférieur l'on adressera le pronom ordinaire: *kou*, et même souvent on essaiera de ne pas prononcer ce *kou*, surtout si on veut appuyer sur l'idée que soi-même l'on fera l'action; moi aussi je le ferai: *la dang tou (kou) pan koueu*.

En s'adressant à un supérieur ou bien s'ajoutent à *meung* les mots *pou lao* ou bien l'on se sert du nom de la dignité de ce personnage.

A un supérieur ordinaire: je te prie, *kio bay meung pou lao* = Merci toi, grand homme; au préfet: je te prie, de... *kio bay pou say haeu*, prier le mandarin de donner. Pour: si tu le permets, on dira: si le mandarin le permet, *i pou say haeu koueu*.

Au pluriel, le terme *raou* est plus distingué que les termes *tou* et *peueu* qui sont des mots plus familiers. *Reueu* est aussi plus sélect, tandis que *sou* indique déjà une nuance d'indifférence, de sévérité, de mépris même. A la 3^e personne *ho te* est plus fréquemment employé.

Des autres pronoms personnels.

Laissons ceux qui sont mis ordinairement sous le nom de pronom réfléchi, pour ne parler que de: le, la, les, lui, leur, eux, en, y, te, me. Ce sont des pronoms compléments, ils en sont très souvent la forme contracte; remettons-les alors dans leur forme primitive et traduisons les:

leur = à eux, pour eux	en = de là, d'elle, de lui, etc.
lui = à lui	y = là, à cela, la-bas, etc.

«Eux» se traduit comme les mots précédents, *ho te* convient très bien si le nom représenté est un nom de personne, mais si ce n'est pas un nom de personne et que ce nom ait un article-classificateur particulier, *ho te* restera la marque du pronom personnel, et *ho* sera suivi de la particule-article de ce nom.

Ke cha peu ny koueu ke ho toueu te, c'est pour eux que sont faites ces longes.

Kou haeu gnie ke te, je lui donne de l'herbe.

c) Pronom réfléchi.

moi-même	<i>kou la dang</i> ou <i>dang kaou</i>
toi-même	<i>meung la dang</i> ou <i>meung dang kaou</i>
lui-même	<i>te dang kaou</i> ou <i>meung dang kaou</i>
nous-mêmes	<i>raou la dang</i> ou <i>raou dang kaou</i>
vous-mêmes	<i>reueu la dang</i> ou <i>reueu dang kaou</i>
eux-mêmes	<i>ho te la dang</i> ou <i>ho te dang kaou</i>

Qu'il suffise de dire que *la dang* et *dang kaou* veulent dire personnel *dang* corps et *kaou* propre (à soi).

D'où vient *la*?

En Siamois *la* veut dire: chacun, ou un à un

la veut dire: air, ciel et c'est ce mot qui entre dans l'expression, *la ben la ty*, et ici *la* serait une corruption de *na* qui autrefois a dû être particule numérale de *dang*.

Autres exemples:

Ne vous tuez pas; *kleuk ka dang kaou*.
Allons nous-mêmes; *la dang raou pay*.

Vous vous coupez; *ho reueu koue dang kaou*.
Ils se battent; *ho te tong teuk*.

Tong est une autre manière de rendre le réfléchi, *tong* a le sens de: ensemble, de concert, entre eux, il suffit donc pour rendre l'idée réfléchi. Remarquons aussi qu'il n'est pas nécessaire en conjugant un verbe réfléchi de répéter le pronom, précisément à cause du sens que comportent en eux-mêmes les mots *la dang*, *dang kaou*: Je me tue *kou ka dang kaou*.

d) Pronom possessif.

Ils se forment en prenant l'article classificateur du nom représenté en y ajoutant l'idée de possession: mien, tien, sien, à l'aide des pronoms personnels *kou*, *meung*, *te*, *raou*, *reueu*, *ho te*, et même *dang kaou kaou*, etc.: Il y a là deux calottes, voici la mienne *Diou kie te ly song dan mao*, *dan ny tem dan kou*.

le sien (buffle) *toueu te*

le vôtre (chapelet) *roum reueu*

le tien (cahier) *pouk meung*

le leur (journal) *baeu ho te*

le nôtre (tube) *bang raou*

C'est la mienne (maison) *teng dan kou* (*dan dang kaou*).

C'est la nôtre (vache) *teng toueu raou*.

Voici la longe du tien (buffle) *ny cha peu toueu meung*.

Voici celle du mien *tiao ny tiao toueu kou*, mot-à-mot la (longe)-ci (est) la (longe du) le mien.

e) Pronom indéfini

avec quelques exemples d'adjectifs indéfinis.

Dans ce genre de mots, pour traduire le français en *dioy*, il faut rechercher quelle est la particule classificateur du nom ou idée représentée, et y ajouter les monosyllabes ou les expressions qui rendront les sens de chacun des pronoms indéfinis. Il faudra connaître de plus les expressions qui rendront en *dioy* nos expressions françaises et même les gallicismes. Des exemples seront pour nous la meilleure école¹.

¹ La plupart de ces exemples sont tirés de divers poèmes *dioy*, ou pris sur le vif dans les conversations.

on dit	<i>feueu nao</i>	étranger dire
on m'aime	<i>houn lay kiay kou</i>	hommes nombreux aimer moi
on dit généralement, c'est-à-dire chacun ou tous disent	<i>tang to houn lay nao</i>	complètement hommes nombreux dire
quiconque peut y aller	<i>tang pou tang nao pou laeu tou pay day</i>	chacun à part soi dire laeu qui est le son indiquant l'idée d'interrogation, prend ici le sens de l'indéfini
quelqu'un arrive	<i>houn deou ma tang</i>	homme un venir arriver
chacun me hait	<i>houn lay ham ke kou</i>	hommes nombreux haïr à moi
chacun portera sa charge	<i>tang rap tang teu</i>	chaque fardeau vous chacun porter
chacun a son caractère	<i>tang pou tang pan sam leang</i>	
personne n'ignore	<i>pou pou tou ro de</i>	le (homme) le savent
personne ne le croit	<i>my pou laeu chie, houn lay ko my chie!</i>	

ce n'est pas lui, c'est un autre qui est venu
nous parlons mal disons autre chose
les biens d'autrui
ce chapelet est brisé, achetons en un autre

bien d'autrui te ne désireras

nul ne le pense

je n'en ai aucun (pinceau)

un tel dit
il n'est pas tel que vous le dites
la chose n'est pas telle que vous la pensez

*my ten pao te ma, teng pao en
raou kang mon, nao chon en chi die
doueu ran tam na feueu
roum nien tchou ny rak die, pan chieu
roum deou mo
chen gan feuen, kleuk mao, ou mieux klak
mao chen gan feueu
my pou laeu neu tang te; my ly houn
laeu neu hao te;
kou my ly san laep ling; kou san deou
tou piou
houn deou nao, pao deou nao
te my pan yang meung nao
seueun, my pan yang meung nao*

Le mot indéfini «tout» se rend en *dioy* de multiples façons, analogues aux formules chinoises:

Chinois	Indigène Dioy
<i>yang yang pou ku ho jen</i>	<i>yang yang pou laeu tou</i>
<i>i pa lien pou ku ho yang</i>	<i>tang to yang laeu tou</i>
<i>pou len che mo ou so pou</i>	<i>my len keu ma my len pou, my len dan</i>
il sait tout faire	<i>{te keu ma tou ro kouen te yang laeu tou ro</i>
emportez tout	<i>{ao tang to pay yang laeu tou ao pay</i>
il les connaît tous (les livres)	<i>pouk pouk te tou ro chay</i>
l'un et l'autre (homme, animal)	<i>song pou, song toueu</i>
ils ne valent rien l'un et l'autre	<i>{song pou my pan kiou (hommes) song touen my pantoueu (animaux)</i>
ni les uns ni les autres ne savent tenir la charrue	<i>ky pou te tou my ro teu chay</i>
s'aimer l'un l'autre	<i>tong kiay</i>
ils s'aiment l'un l'autre	<i>ho te tong kiay</i>

l'une était belle, l'autre détestable	<i>do deou nam, do deou(en) teuk chang</i>
l'un court d'une façon, l'autre d'une autre	<i>toueu deou le yang deou</i> (en parlant d'animaux)
l'une (rizière) a de beau riz, l'autre de mauvais	<i>bo deou pan haou hauk (heuk), bo deou (en, song) pan haou pep</i>
l'un dit ainsi, l'autre dit autrement	<i>pou deou nao yang deou</i>

b) Pronom démonstratif.

Peu de chose à dire. Il se forme de l'article auquel on ajoute *ny* dans le sens de celui-ci, et *té* dans le sens de celui-là.

ce livre-ci	<i>pouk seu ny</i>	<i>pouk ny</i> = adjectif démonstratif
celui-ci	<i>pouk ny</i>	} pronom démonstratif
celui-là	<i>pouk té</i>	

7° Les verbes.

a) Les auxiliaires.

En français, nous désignons comme verbes auxiliaires les verbes «être» et «avoir». En *dioy*, ils ne le sont guère si tant est que réunis ou adjoints à un autre verbe, ils en modifient l'idée exprimée, soit dans le temps soit dans le mode.

Il faudra donc diviser les verbes *dioy* en deux classes, ceux qui indiquent l'action, et ceux qui indiquent l'état.

1° Ceux qui indiquent l'état: Parmi ces verbes il faudra faire une place spéciale:

- a) à l'idée représentée par le verbe être, comme substantif,
- b) à d'autres verbes indiquant un état subi, et passifs par leur forme, ce sont les verbes passifs simples: je suis aimé,
- c) à d'autres les passifs-neutres: je souffre, je dors; qui indiquent des états et sont autant de représentations de l'idée d'être, de l'état dont il sera parlé ultérieurement.

2° Ceux qui indiquent l'action: je frappe, je donne.

Il faut signaler en outre les mots qui n'exprimant nullement par eux-mêmes une idée verbale, peuvent la prendre ou la revêtir.

Il y a aussi les verbes composés, qu'ils soient locution verbale ou simplement composés.

Remarque. Si en *dioy* les verbes être et avoir ne sont pas les auxiliaires ordinaires, ils le sont parfois, comme le grand nombre de mots qui aident à donner au mot-verbe l'idée de temps, de mode, de nombre, d'optatif, etc.

Parmi ce grand nombre de mots-auxiliaires, on peut d'abord distinguer:

1° Ceux qui par eux-mêmes ont un sens verbal réel:

<i>chi</i> être («être égal»)	<i>day</i> obtenir (présent,	<i>haeu</i> donner, livrer
<i>ly</i> être (y avoir)	passé, futur)	<i>tai</i> activer
<i>diou</i> être (se trouver)	<i>koua</i> passer	<i>iao</i> désirer
<i>teuk</i> subir	<i>leou</i> finir	<i>ao</i> désirer
<i>pan</i> être (état)	<i>die</i> fini	

2° Ceux qui ont une origine mal définie: *ha* particule du futur, vient-elle du chinois *houan*?

3° Ceux qui sont simplement des notions de temps comme, *gon cho*, demain, etc. *pay gon cho*, partir demain, partez demain.

4° Ceux qui indiquent des différenciations de sens quant au temps dans certaines négations.

Ex.: *fy* non; *my* non; si je dis *fy pay*, cela voudra dire: ne pas être parti; si j'y mets cette autre négation, *my*, *my pay*, je traduirai: ne pas partir, l'une met le verbe au passé l'autre laissera le verbe au temps indiqué déjà par le contexte. *Fy* a le sens de 未 chinois *oui*, non encore.

Les autres mots-auxiliaires à forme non verbale sont tellement nombreux que l'habitude de la langue les fait très vite connaître, et comme la conjugaison des notions d'état, d'action, mode, etc. se fait principalement avec ces formes auxiliaires, nous donnons, un tableau de verbes conjugués aux différents temps et modes des verbes français ou grecs (voir plus loin).

b) Quelques remarques sur le Verbe *dioy* considéré en lui-même, et modèles de conjugaison.

Nous exceptons ici le verbe être dont nous parlerons plus loin, qui est un verbe substantif nécessaire à la proposition nominale. Nous indiquerons les différentes manières de traduire le verbe être français en *dioy*. Mais le verbe *dioy*? Le verbe *dioy* ne se distingue nullement dans sa forme d'un autre mot. Parfois, quand le même mot pourra être verbe ou nom ou adjectif, il changera simplement de ton; et ce petit changement ne sera pas même une règle générale (voir la remarque faite sur les tons).

Le verbe *dioy* comme le verbe sémite n'a pas de temps; c'est dire qu'il se présente sous un autre aspect que le verbe de nos langues latines. La notion qu'il exprime est un état ou une action; mettez cette notion dans l'espace ou laissez-la en suspens dans votre imagination (qui sera encore dans l'espace), mais ne lui infligeons pas une idée de temps, il ne l'a pas. Ce verbe a-t-il l'aspect de durée? Répondre par l'affirmative ce serait peut-être lui donner une idée de pérennité un peu prétentieuse! Il serait inexacte, puisque la durée est le complexe des trois, passé, présent et futur. Le verbe *dioy* se tient en dehors de tout cela, il indique l'action ou l'état, abstraction faite du temps et de la durée. Laissons-le dans l'espace puisque l'imagination a besoin d'un substratum pour posséder une base sensible d'opération:

Kiay c'est aim et non aimer ni aimera.

Piay c'est march et non marcher ni marchera.

Après avoir essayé de mettre en *dioy* l'idée représentée par nos verbes français dans leur temps et leurs modes etc., il sera plus facile de nous attarder sur les notions de temps, mode, formes transitives, intransitives, actives, etc. réfléchie ou moyenne.

Voyons d'abord grosso-modo la conjugaison à la française d'un verbe de notre langue indo-chinoise¹.

¹ Dans ce petit travail j'ai cru inutile d'indiquer le ton des mots; puisque probablement les lecteurs seront déjà familiarisés avec le très intéressant dictionnaire *dioy* français.

	Indicatif	Impératif	Subjonctif
Présent	il aime son père <i>te kiay po te</i>	aime ton père <i>kiay po ma</i> ¹ ne pars pas. <i>kleuk pay</i>	fais en sorte qu'il aime son père <i>haeu te kiay po</i> le village va périr, qu'il périsse <i>ban ha niang chi niang</i>
Imparfait	il aimait très bien son père <i>re te te kiay po te ray</i>		si tu avais ordonné qu'il aimât son père <i>i na meung day ep te</i> <i>kiay po</i>
Parfait	il aima son père <i>te kiay po te die</i>		il faut qu'il ait aimé son père, pour agir ainsi <i>song chi day kiay po,</i> <i>mi chi te fy day koueu</i> <i>hao te</i>
Parfait indéfini	il a aimé son père <i>te day kiay po</i>		
Futur	il aimera son père <i>te ha kiay po</i> tu iras au marché <i>meung ha pay kié</i> <i>meung pan pay kié</i> ²	viens demain <i>ma gon cho</i>	
Futur antérieur	il aura beaucoup trop aimé son père <i>song chi day kiay po te</i> <i>lay lay</i>		
Plusque- parfait	j'avais aimé son père pour- tant <i>day kiay po koua te ray</i> j'avais aimé <i>day kiay koua</i>		il aurait fallu que j'eusse aimé mon père <i>re te kai tang day kiay po</i>

¹ Particule acclamative fréquemment employée qui excite à l'action.² *Pan pay kie* indique plutôt le futur, avec l'ordre d'aller au marché, ou la convenance qu'il y a d'y aller.

	Optatif	Infinitif	Participe
Présent	<i>may te kiay po</i>	aimer son père c'est bien <i>kiay po chy dy</i>	celui qui aime n'est pas un sot <i>pou kiay my pan pou oua</i>
Parfait		avoir aimé son père <i>klay po die leou</i>	celui (qui est) parti était blanc de figure <i>pou pay die, pan na hao</i> celui venant de partir (à l'instant) <i>pou pay cha pan</i>
Parfait Indéfini		avoir aimé son père ne suffit pas, il faut l'aider <i>day kiay po my tang,</i> <i>pan tcham te</i>	celui ayant aimé Dieu ne peut l'oublier <i>pou kiay, day kiay, Tien</i> <i>Tchou die loum my day</i> <i>te</i>
Futur		venir demain sera bien <i>ha ma gon cho chi pan</i>	celui qui viendra demain sera tué <i>pao ha ma teng day teuk</i> <i>ka</i>
Futur antérieur			celui qui aura aimé Dieu ira au ciel <i>pou laeu day kiay Tien</i> <i>Tchou, gon mo ha pay</i> <i>Tien Tang</i>

Le conditionnel.

Pour le traduire il faut lui donner sa note précise. Il y a en français deux conditionnels, présent et passé qui correspondent à ce que l'on peut appeler:

a) le conditionnel présent, je serais heureux (maintenant) s'il était là; *i te diou kie ny kou chi ang*;

b) le conditionnel passé, je serais mort (alors) s'il avait regretté; *i te day tok chieu kou chi day tay*;

c) le conditionnel futur, je serais heureux (plus tard) s'il obtenait gain de cause; *i te day hing ting kou ha ang*;

d) les conditionnels de politesse de souhait: voudriez vous me rendre service, il faudrait faire cela. Ces formes, sous-entendant une condition, se ramènent à l'une des trois formes précédentes.

La condition sera exprimée en général par *i* ou *i na* ou par *chi* tout simplement, car *chy* signifie, est égal à et pourrait se traduire par le signe =.

Je serais heureux s'il était là, veut dire: lui être là (égale) moi heureux; *te diou kie ny kou chi ang*.

Lui être ici moi heureux; remarquez que cette façon de traduire ne rend que la condition; il sera heureux dans le présent, le futur, l'aura été dans le passé, quand lui était là, c'est encore l'exemple d'une condition, **forme verbale sans temps**.

Autres exemples:

Le conditionnel futur. Si ce travail était fini nous partirions:

i day sât hong te die chi pay day
koueu hong ny leou raou chi pay
hong ny leou raou ha pay

si obtenir travail ce fini c'est partir pouvoir
 faire travail-ci fini nous partir
 travail-ci terminé nous (allons) devoir partir
 (ha est intraduisible, ce n'est que la marque
 du futur)

Le conditionnel passé: si tu avais travaillé, tu aurais reçu de l'argent
i meung day koueu hong die, ting day gan die.

Le conditionnel présent: je serais heureux si tu te portais bien, *i meung dy diou kou ang (kou pan ang kou pan cheu cham).*

Le conditionnel de politesse: vous pourriez partir *reueu pay day, reueu ha pay day* et pour finir ce dernier exemple: va-t-en, et je serais heureux, *meung teou, kou lang dy*, toi partir, moi alors bien.

c) Temps des verbes *dioy*.

Nous avons vu que l'aspect du verbe chinois-*dioy* ne consistait pas dans le temps, il indique peut-être vaguement la durée. Indique-t-il la continuité de l'action, ou un point de son développement? le commencement de l'action? la fin? si elle se répète? si elle a un terme? un résultat? comme c'est parfois le cas dans le verbe grec ou sanscrit. Rien de tout cela! il indique l'action ou l'état sans aucun rapport avec quelque considération que ce soit. *Kiay* c'est aim et non aimer dans le présent, passé ou futur. C'est aimer tout court, action qui se déroulera jusqu'au moment où on lui ajoutera un point final puisqu'il lui faut un mot qui indiquera sa fin. Le verbe *dioy* a plutôt l'aspect de durée tout en conservant sa neutralité dans le temps à peu près comme dans l'exemple: Le tramway passe dans telle rue.

Résumé. Le temps, le mode etc. de l'action, de l'état sera marqué dans la phrase *dioy* par des mots spéciaux.

Je l'ai aimé, *kou day kiay te (die)* — *die* donne le sens de l'action terminée, et si l'action a simplement l'aspect de durée, le verbe ne sera accompagné d'aucun mot: Je l'aime *kou kiay te*. Dans cette proposition rien ne situe l'action dans le temps.

Quelle est donc la gamme de ces mots, ou particules-sens qui indiqueront:

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| 1° Le présent, le passé, le futur; | 5° Le futur dans le passé, |
| 2° Le présent dans le passé; | 6° Ou l'imparfait du futur, ou du |
| 3° Le passé dans le futur; | conditionnel, etc. |
| 4° Le présent dans le futur; | |

Pour bien faire un thème français *dioy*, il s'agira de réduire chacun de nos temps compliqués ou non, à leur plus simple expression.

Je l'aime — moi aimer lui — *kou kiay te*; l'action dure sans indication de temps de mode etc., donc rien à ajouter.

J'y cours: ici c'est actualisé, et déjà le *dioy* aura tendance à ajouter des expressions comme *dy chieu aussitôt*, *re ny* maintenant, car l'action de courir est mise dans le temps présent.

J'y cours — moi courir aussitôt, *kou pay dy chieu; kou pay pai deou; kou pay re ny.*

Je l'aimais — moi aimer lui (dans le passé) et je l'aime encore, action qui n'a pas cessé, d'où imparfaite.

Je l'aimais — moi avoir aimé lui, en la redressant ainsi, il y manque l'idée d'aimer, durant encore, tout en l'ayant aimé. Il serait difficile de la traduire par une aussi simple proposition, il faudra un contexte qui indique l'imparfait de l'action.

Je l'aimais (quand il était à la maison) — moi aimer lui au-moment-de lui à la maison, au-moment-de lui à la maison moi aimer lui: *re te diou ran kou kiay te.*

Je l'aimai — moi avoir aimé lui (l'action est finie) se dira, moi aimer lui fini, *kou kiay te die.*

Je terminai ce travail: moi terminer ce travail se-trouver fini *kou sat hong te pan die.*

Je l'ai aimé, moi avoir aimé lui *kou kiay te koua.*

Pour satisfaire à ce besoin, d'établir selon nos méthodes occidentales des synthèses, règles, catalogues, qui n'existent pas dans la mentalité *dioy*, mais sont désirées par nos manières de voir, de codifier le langage, j'ajouterai ici quelques mots qui forment les temps, c'est-à-dire situent l'action soit dans le présent soit dans le passé soit dans le futur.

Le présent. Inutile de rien ajouter si l'action dure simplement; s'il y a tant soit peu le sens présent dans la phrase, on y mettra les additions monosyllabiques signifiant: maintenant, aussitôt, etc.

Je travaille aujourd'hui, maintenant *kou koueu hong gon ny, re ny.*

A remarquer pour le présent cette forme spéciale de l'action ou de l'état qui dure encore maintenant après avoir commencé depuis un certain temps.

Je suis toujours menuisier *kou ly koueu pou chang may*, moi être (encore) faire le ouvrier en bois.

Ce *ly* prend ce sens de être encore de l'expression *lang ly*, qui veut dire encore ou être encore, alors être; et l'on dirait plus correctement, quoique moins usuellement, *kou lang ly koueu pou chang may.*

Le passé. On ajoutera pour l'indiquer, les morphèmes ou quasi-morphèmes:

a) *leou, koua, pan, die, pay, day;*

b) une négation à sens passé comme *fy* qui correspond au chinois 未 *oui*, ne pas encore. Nous l'avons déjà rencontrée. Les négations jouent un rôle assez important pour donner au verbe l'expression de temps (voir les négations adverbiales);

c) ou tout autre mot adverbial, ou complément circonstanciel qui par lui seul indiquera le temps:

je suis allé hier *kou pay gon leueun*¹, et pour parfaire et préciser la notion de passé, on dira *kou pay gon leueun die*².

¹ Veut dire je suis allé hier.

² Le mot *die* indique que je n'y suis plus, j'y suis allé, mon action d'y aller est terminée, la deuxième forme est donc d'un passé parfait.

Pour **le futur**, l'on ajoutera^a au verbe l'un des mots:

a) *ha*, *ao*, ou même *day* selon des besoins;

b) ou une autre expression circonstancielle de temps indiquant le futur.

A Remarquer. Certaines formes comme l'aoriste grec qui n'est parfois pas **un passé**; le grec dira, celui qui a péché ira en enfer; le français, celui qui pêche ira en enfer; et si nous analysons, avec notre langage français et voyant les choses en français, nous dirons:

Celui qui aura péché ira en enfer; c'est un futur qui sera antérieur à la peine, le péché précède la peine.

En indigène *dioy*, on ne se sert ni de présent ni de passé ni de futur, car cette phrase qui est située dans l'espace et non dans le temps, l'action pour eux dure toujours, elle reste simplement comme toujours présente:

pou laeu ly peou, chi pay ti iou; celui posséder faute = aller en enfer.

Si vous appliquez cette sentence, vous la situerez dans le temps, et alors vous suivrez la manière ordinaire de parler:

I reueu day peou chi pay ti iou (gon mo), pou laeu pan peou, gon mo ha pay ti iou.

Day indique déjà que l'action de pécher s'est accomplie; et le *ha* de la deuxième proposition donne le futur, et rend bien le français: celui qui pêche ira en enfer.

Pour le travail des versions, il sera facile de trouver les expressions et les mots qui donneront le temps où s'est passée l'action. A écouter les indigènes *dioy*, l'on apprendra à employer le moins possible les mots du catalogue quoique certains reviennent très souvent. La catégorie du temps est une idée qui comme les autres sens-idées peut se rendre par de multiples façons, en conversation ils s'ingénient à la rendre simplement par le contexte. Dans leurs poésies, ce n'est que forcé par une obscurité à éviter qu'ils emploieront ces quasi-morphèmes du passé, présent ou futur (voir *chou ouang* et *han ouang*, en préparation).

Ils serait très intéressant de faire la monographie de chacun de ces mots qui servent de morphèmes dans la catégorie «temps». On pourrait les établir à peu près toutes comme la suivante:

Day, ce mot a la même origine que le chinois 得 *te* qui veut dire: posséder, obtenir. Il s'emploie d'une façon analogue comme auxiliaire dans la langue chinoise. *Day*, par lui même est un verbe qui s'emploie comme tel; je l'ai obtenu, *kou day koua*, moi obtenir passé. Il est aussi bien employé comme auxiliaire du futur que du passé. Si on analyse quelques phrases où il est employé comme marque ou indication du passé, on verra qu'il est rarement employé seul, on lui ajoute ordinairement un autre monosyllabe indiquant que le fait est passé:

J'ai étudié, *kou day to se*, moi posséder (le) étudier (lire livres); je le possède donc je l'ai présentement, j'ai donc fait l'effort pour l'avoir. On dira encore, *kou day to se koua*, moi posséder lire livres fini; j'ai étudié mais le *koua* indique que c'est fini, je n'étudie plus.

d) Modes des verbes *dioy*.

En *dioy*, l'on pourrait retrouver toute la nomenclature des modes d'action possibles et imaginables, on les rend, sans qu'il y eût de règle fixe dans les habitudes de langage. Par conséquent, que l'on veuille donner un sens indicatif, optatif, subjonctif, putatif, intensif, dont quelques-uns entrent dans la composition du verbe français, on exprimera à l'aide d'un autre mot ou plus souvent à l'aide du contexte l'idée du mode que l'on veut exprimer.

En poésie, le *dioy*, qui devient extrêmement concis, aime à se débarrasser de tout ce qui à l'aspect de morphème ou d'auxiliaire, pour ne conserver que des mots indiquant une idée; particulièrement dans la conjugaison (à la façon française) des temps et des modes. L'indigène aime à se servir du terme qui montre l'action toute nue dans sa durée, non, dans le temps. Laisser deviner, par le contexte ou le ton de la conversation, le temps et le mode précis de l'état de l'action est une façon de s'exprimer absolument *dioy*. Pour s'en rendre compte, il suffira de parcourir les narrations rythmées qui suivront cet opuscule ou celle du dictionnaire ESQUIROL WILLIATTE. Le *dioy* en dialoguant, en causant, se débarrasse de tous les mots qui ne sont pas utiles ou nécessaires. Ses phonèmes et sémantèmes imagés lui suffisent. Il s'en régale autant que de bon vin, et ce n'est pas peu dire.

e) Voix des verbes *dioy*.

La voix, forme de pensée réalisée dans le mot, n'existe pas en *dioy*, mais l'on trouvera:

1° Une action qui est causée par le sujet se mettant en action pour produire un effet en dehors de lui, ou sur lui-même.

2° Une action dont lui-même est à la fois le sujet et l'objet, qui indique plutôt l'état: je meurs, je souffre.

3° Une action subie par le sujet causée par un autre que lui-même ou par lui-même.

4° Une action causée ou subie par le sujet lui-même.

1°

Pour les verbes de la première catégorie, rien à dire de très spécial, sinon que pour l'action exprimée on trouve dans certains villages le morphème *tay* placé devant le verbe et spécialement devant les verbes marquant un effort physique: Frappe le donc de la verge, *ao may tay fat te*.

D'aucuns placent aussi le morphème *ta* pour une action intellectuelle, et ce *ta* se confond souvent de sens avec le même phonème *ta* qui veut dire: certes. *Kou ta neu*, je réfléchis; et en cours de conversation, ce même *ta* se traduira: certes, je le pense bien.

2°

Les verbes de la deuxième catégorie disant l'état s'expriment simplement: Je dors, *kou gnin*. On les rencontre parfois avec le morphème *tay*. A cette catégorie appartient le verbe être dont nous causons plus loin.

3°

Si on parle d'une action subie de la part d'un autre, on se sert de cette tournure indigène: subir telle action, ou posséder telle action. Ex.:

Je suis aimé, moi-subir-aimer, *kou teuk kiay*. Je suis aimé de ce Monsieur, moi-subir-ce monsieur aimer, *kou teuk pao ny kiay*.

Je suis aimé de ce monsieur, avec le sens d'être aimé depuis un certain temps, on dira: moi obtenir subir-ce monsieur aimer, *kou day teuk pao ny kiay*, ou bien: moi, posséder ce monsieur aimer moi, *kou day pao ny kiay kou*.

Le mot *day* ajoute un sens passé.

Remarquez les expressions:

Kou day pao ny pay leou, moi posséder celui-ci partir, c'est-à-dire, j'ai lui parti(r).

Kou day pao ny teu pay leou, moi obtenir celui-ci porter partir fini. Je possède celui-ci portant (un objet) et parti; donc j'ai été pris, attrappé, il s'est enfui emportant un objet.

Concluons que l'idée passive de subir est rendue quelquefois par *day*, presque toujours par *teuk*; et l'action ou l'état subi marqué ainsi peut consister dans une action toute simple, ou un état ou action expliquée par toute une proposition.

Kou teuk te pay kiay, moi subir lui aller loin, voici qu'il s'éloigne de moi.

Kou teuk te py leou, moi subir lui fuir, en parlant d'un gardien et de son prisonnier. Voilà que je me suis laissé prendre à le laisser fuir.

4°

Pour marquer une action faite ou subie pour le sujet, «pour» se traduit ordinairement par *ke* ou *kay*, mots qui s'emploient avec un certain nombre de sens et dont nous causerons plus tard.

Je le fais pour moi, *kou koueu ke kou*.

f) Du verbe «être» français.

Il y a un certain nombre de mots-verbes *diou* qui pourront se traduire par le verbe être selon le sens du contexte, tels:

Pan, teng, ten, te, ly, diou, koueu, chy, che, day, etc. etc., mais il faudra deux instants de réflexion pour traduire le verbe être français par un de ces mots, ou expressions correspondantes.

Quand ce verbe comporte en lui-même une idée autre que le signe d'équivalence ou d'identité, elle est rendue en indigène par des mots ou expressions spéciales à cette idée:

Je suis à Paris (j'habite P.) -

Sunt trois vaches dans cette plaine

Il y a (sunt) trois bouteilles dans le panier

Mon nom est *ao hao* (je m'appelle)

Ran kou diou Paris

Pan sam toueu chie diou daeu tong

ly sam dan ping daeu ti lan

cho kou koueu ao hao (nom mien fait *ao hao*)

L'usage seul (à moins de faire de ces notes de très longs et interminables catalogues) fera connaître les mots exacts à employer.

Je ne parlerai dans les lignes suivantes que du verbe être employé comme copula, c'est-à-dire unissant deux idées exprimées soit par de simples mots soit par des propositions qu'il présente ou affirme comme identique. L'idée qui peut être rendue par le signe =, se dit généralement *té*.

1° Cette idée est sous-entendue et comprise suffisamment en *dioy* quand l'attribut est un simple adjectif.

Cette table est haute; *dan chong ny... sang*; il se produit alors une demi-pause à la place du verbe être, pause suffisamment significative.

2° quand l'attribut est un nom ou une autre expression qu'un simple adjectif, le verbe s'exprime par l'une des multiples formes qu'il sait revêtir: *te, ten, teing, chi, pan, etc.*:

Tu seras bon guerrier, *cho reu meung pan pou teuk chaḅ dy*.

La raison en est que souvent dans ce genre d'énoncé, il y a l'idée d'être de situation, d'état qui s'y trouve en relief donc elle s'exprime.

3° Quand cette copula réunit deux idées émises sous forme de proposition, phrases, le *dioy* aime à placer entre les deux le mot *chi* qui n'est en quelque sorte comme: je l'ai dit plus haut; qu'un trait d'union, ou le signe (=), *chi* est parfois remplacé par une pause, qu'en français, nous formulons par une virgule. Ex.:

Kok dy, piay chi dy;

mé dy, leuk chi dy;

ay dy, lao chi kieng;

po da leuk chi pay;

leuk lay, me tay piom;

leuk lao, me tong te;

enfants nombreux, mère mourir (par)

maigre (maigreur); enfants grands, mère

(*pan*, se trouve) ventre éclater.

Voici d'autres exemples où il ne s'exprime pas: *pít kay, chin la cha; mou iuang, chin la hang* canards poules (sont) de l'argent sous le *cha* (sorte de grand panier à claire-voie sous lequel on met les poulets), porc brebis (sont) de l'argent sous le plancher.

Raou mi pay, mi pan; Raou mi pay... mi pan; nous non partir (ce n'est) pas convenable, il faut que nous partions.

Autres exemples avec *chi*:

Rok mi chi lan bin, houn mi chi lan piay (de même) l'oiseau non est en vain voler (de même) l'homme non pas pour rien marcher; l'oiseau vole avec un but, de même l'homme ne marche pas sans motif.

Song toueu mat diou dang chi cha; song pou rak diou peuang chi louan; deux puces sur le corps: agitation; deux voleurs dans un pays: trouble.

Remarquez ici les mots *cha* et *louan* employés comme attributs de la proposition et rendus en français par des noms, qui sont cependant (de par leur emploi habituel) des verbes; *cha*, bouger, *louan* troubler, ici ils expriment en dehors de toute modalité, l'idée de trouble et d'agitation dans le concept pur.

8° Quelques indications à propos des noms de villages, hameaux, bourgs.

Deux mots d'explication suffiront pour indiquer, comment les *dioy* créèrent et créent encore les noms de leurs villages, hameaux bourgs.

Ils emploient généralement un premier mot qui rappelle l'aspect géographique du pays, et y ajoutent un qualificatif rappelant l'une ou l'autre particularité de l'endroit. Ce qualificatif devient le nom propre. Le sens originel de ce nom est assez facilement conservé, sauf pour l'un ou l'autre qui a été légué par des indigènes de langue différente dont on a perdu trace. L'étude de ces qualificatifs ou noms propres qui ne se retrouvent plus dans le vocabulaire actuel, quoique très ingrate, pourrait aider à découvrir des horizons nouveaux, concernant l'histoire de ces petits pays.

Ex.: Voici le village de *gouao ouay*; il se trouve à mi-route de *hinby-fou à pe se* (chinois) ou *pa sak (dioy)*.

Le premier mot *gouao* désigne une sorte de terrasse naturelle qui correspond au mot latin **templum**, terre-plein situé sur une hauteur d'où l'on **contemplant** le vol des oiseaux.

Le deuxième mot *ouay* dans le village même est prononcé au quatrième ton par les uns¹, et au troisième haut par les autres. Au quatrième ton il veut dire coton, au troisième, il signifie buffle; ces deux sens conviennent bien à la dénomination de ce pays. Avant qu'on y eût bâti un village, ce lieu était formé de terrains propices à la culture du coton. Les habitants du pays l'appelaient terrasse à coton; il était aussi bien une sorte de terrasse où les buffles revenant de la montagne, le soir, étaient conduits pour s'y ébrouer dans les mares d'eau stagnantes, comme il s'en trouve tant dans nos pays.

Voici un nom plus compliqué: *Pa na bo*, mot-à-mot: entrée (bouche) des rizières de la source; c'est le nom d'un bourg situé à proximité d'un parc de rizières que commande une source.

Autres explications utiles: On appelle *pa* l'endroit où un ruisseau, une rivière, etc. se jettent dans un autre. Ce mot ne serait pas traduit exactement par «confluent» qui exprime plutôt la réunion des deux cours d'eau. Le mot *pa* veut dire le commencement (à l'aval) d'un ruisseau, d'une rivière, ou encore le commencement, l'entrée de la vallée ou de ruisseau qui correspond à cette rivière, à ce ruisseau. *Pa* (bouche) sera de ce chef le premier mot dans les noms des agglomérations situées à l'entrée de ces vallées. Ces villages sont très nombreux. Ex.:

Pa ta mot-à-mot bouche de la rivière, est un nom fréquemment employé.

Pa ha pour *pa (tong) ha*, entrée (de la vallée) chinoise.

Si l'on remonte les vallées (*tong*), les rivières (*ta*), on arrive jusqu'aux affluents principaux (*oui, vi*), secondaires (*lo, loeu, loueu*), aux ruisseaux (*vi*) aux tout minces filets d'eau descendant les ravins (*hon, houn, ouen*); chacun de ces termes sera le premier mot de beaucoup de noms de village.

¹ Dans le *tsě hèn ouai* coton est prononcé au premier ton haut, *ouai* buffle est prononcé au deuxième ton plein.

En voici d'autres fréquemment employés :

bo source; *nang* mamelon, colline; *piang* aire, endroit plat; *kiao* tête.

kiao ta tête de rivière, à l'amont; *kiao tong* tête de vallée, à l'amont; *kiao* est en opposition avec *pa* qui se trouve à l'aval.

Au commencement de cet article je faisais remarquer que le qualificatif devenait nom propre et seul employé. Ex. :

Iam qui veut dire «immergé» a été donné comme qualificatif d'un gros village situé dans une vallée facilement inondée; ce village s'appelait donc primitivement *tong iam* vallée inondée, c'était aussi la vallée *iam*, on parla du pays de *iam*, peu à peu les gens s'habituerent à dire *iam* tout court.

Ils diront, *raou ha pay iam*, nous irons à *iâm*.

Kiao saeu, mot-à-mot: tête de *saeu*, est mis pour *kiao tong saeu*, tête de la vallée *saeu*.

Quelques noms de villages, hameaux, etc.

<i>Pa ouang</i>	entrée du vallon aux chemins tortueux «ouang»
<i>pa na</i>	» des rizières
<i>pa iam</i>	» des terrains immergés
<i>pa la</i>	» de <i>la</i> , mis pour <i>loueu</i> ruisseau
<i>pa pang</i>	voir plus bas, <i>hon pang</i>
<i>che dong</i>	emplacements, sommets de montagne qui naturellement servent de camp de retranchement, au moment des rebellions, <i>che dong</i> camp de la forêt (<i>dong</i>)
<i>che chou</i>	camp de <i>chou</i>
<i>daeu loueu</i>	qui se trouve dans (<i>daeu</i>) le <i>loueu</i>
<i>daeu iam</i>	dans le pays de <i>iam</i> , <i>pong</i> , <i>ouat</i> , <i>ton</i> , etc.
<i>daeu pong</i>	
<i>daeu ouat</i>	
<i>daeu ton</i>	
<i>dong pao</i>	forêt d'arbres <i>pao</i> qui a donné son nom a un village bâti à proximité
<i>diang haou</i>	<i>diang</i> est l'appellatif des populations <i>diang</i> blancs (<i>haou</i>), les <i>pou diang</i> sont ceux qui habitent au delà de la vallée où l'on se trouve, dans la direction du sud
<i>gam diang</i>	passé de montagne (<i>gam</i>) pour aller en <i>diang</i>
<i>gam chou</i>	col, passé de montagne de <i>chou</i> , de <i>yang</i>
<i>gamyang</i>	
<i>gouao ouay</i>	voir plus haut
<i>hiang la</i>	<i>hiang?</i> <i>la</i> du bas
<i>hang che</i>	à côté (<i>hang</i>) d'un <i>chê</i> (voir <i>chê dong</i>)
<i>hon tem</i>	point extrême à l'amont du ruisseau <i>tem</i>
<i>hon pang</i>	point extrême à l'amont du ruisseau <i>pang</i> ¹
<i>kiao saeu</i>	tête (de la vallée) <i>saeu</i>
<i>kiao tchao</i>	» (de la vallée) <i>tchao</i> (<i>tchao</i> abrasin, faux basscoulier)

¹ *Pang* — lieu où l'on rendait hommage, où l'on sacrifiait à la divinité *Pang*. Souvent le long des ruisseaux, le long d'un cours d'eau.

<i>kiao tong</i>	tête de la vallée <i>tong</i>
<i>kan lay (day)</i>	mot-à-mot: escarpé trop fortement
<i>ken sang</i>	sur la hauteur
<i>na ray</i>	rizières <i>ray</i>
<i>na le</i>	» et terrains cultivable
<i>na pia</i>	» du poisson
<i>nang cha</i>	mamelons, collines <i>cha</i> (à camélia)
<i>nang roum</i>	» » <i>roum</i> (à indigo)
<i>nang rong</i>	» » <i>rong</i> (à forêts et clairières)
<i>nang py</i>	» » <i>py</i> (inclinées)
<i>oui ling</i>	ravins des singes
<i>oui lln</i>	» des pangolins
<i>oui oua</i>	» fleuris
<i>piang gay</i>	terrains plats où l'on trouve des herbes <i>gay</i> (armoise)
<i>piang bo</i>	terrains plats de la source

IV^e Vocabulaire: *He-Miao, Pe-Miao, Dïoy* et Français.

1^o Préliminaire.

J'ai réuni un certain nombre de mots qui pourront suffire pour juger des caractéristiques de l'une et l'autre langue. Le *he miao* ou *miao* noir est celui qui est parlé aux environs de la ville de *Schen fong*. En le parcourant, vous constaterez que ce langage est bien resté spécial et a pris peu de mots au chinois, du moins dans les villages où je l'ai entendu parler. Le *miao* blanc ou *pe miao* est celui qui est causé dans plusieurs villages non loin de *Ouang Mou*. Dans ces villages on avait été mêlé davantage à l'élément, chinois, et l'on constatera à la lecture qu'il y a un grand nombre de mots que ces races ont empruntés à leurs voisins plus puissants. Là les *tou mou* sont restés plus longtemps les maîtres du pays.

Le *dïoy* est celui parlé dans la *tse hen, ouang mou, lo fou*. J'ai cru inutile d'y ajouter le Siamois ou le Laotien pour la raison que ces deux langues possèdent des dictionnaires et des études spéciales.

Ces *he miao, pe miao* sont les deux principales races des *miao* que l'on rencontre au Kouy-Tcheou. Leurs mœurs toutes spéciales ont mérité d'être décrites plusieurs fois. Parmi ces *miao* ce sont certainement les noirs qui se dégagent de l'élément terre à terre. Le blanc a des mœurs tout à fait spéciales. Il serait très utile pour la science de l'ethnologie de poursuivre l'étude de ces deux races dans la province du Kouy tcheou, où les races ont de nombreux représentants, particulièrement au N. E., où se trouvent les *he miao* par excellence, c'est d'ailleurs de là que sont venus ceux dont je donne une partie du vocabulaire.

* * *

Les tons des mots n'y sont pas indiqués; je les crois inutiles dans une étude qui a pour but de recherches les étymologies, et la compénétration de ces différentes langues; d'ailleurs les tons varient de village à village.

2° Vocabulaires.

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
année	<i>kiao</i> (cette, <i>kiao nong</i>)	<i>chiong</i>	<i>py</i>
âge as-tu	<i>mong may pa gn'iao</i>	<i>mong ky tcheou</i>	<i>meung day ky py</i>
aimer	<i>sh'ly</i>	<i>gnia</i> [<i>hiong</i>]	<i>kiay</i>
assez	<i>ko e</i>	<i>tsao lo</i>	<i>tang</i>
artisan	<i>ay nay ay chang</i>	<i>cheou ni jen</i>	<i>pou chang</i>
acheter	<i>mai lo</i>	<i>mo to kay tche</i>	<i>chieu</i>
argent	<i>gni</i>	<i>gnia</i>	<i>gan</i>
âme	<i>ka ch'lieou</i>	<i>ka ply</i>	<i>toueu hon</i>
aiguille	<i>kioy</i>	<i>kong</i>	<i>kim</i>
adorer	<i>kong king</i>	<i>king</i>	<i>king</i>
avant-hier	<i>he tang</i>	<i>nong no</i>	<i>gon kon</i>
armoire	<i>lay kouy</i>	<i>kouy tche</i>	<i>seuang</i>
s'arrêter	<i>tang</i>		<i>tang(cha)</i>
animaux	<i>tao tao</i>	<i>tcha</i>	{ <i>toueu toueu</i> <i>toueu chong</i> }
ancêtres	<i>kao tang vay</i>	<i>tsou tsong</i>	<i>pao ia</i>
arracher	<i>to sh'liou keou lo</i>	<i>to t'cho lo</i>	<i>teuk o</i>
arroser	<i>ao sch'le</i>	<i>you</i>	<i>ding che</i>
accrocher	<i>ta fie</i>	<i>klay tao teou</i>	<i>ouoy</i>
hier	<i>he nong</i>	<i>kay nang</i>	<i>gon leueun</i>
demain	<i>fo fa</i>	<i>py ky</i>	<i>gon cho</i>
après-demain	<i>he e</i>	<i>kay neing</i>	<i>gon reu</i>
un	<i>i</i>	<i>to teou</i>	<i>deou</i>
deux	<i>o</i>	<i>a teou</i>	<i>song</i>
trois	<i>pie</i>	<i>pei</i>	<i>sam</i>
quatre	<i>klo</i>	<i>plao</i>	<i>seu</i>
cinq	<i>kia</i>	<i>tche</i>	<i>ha</i>
six	<i>tiou</i>	<i>t'ao</i>	<i>rok</i>
sept	<i>ghong</i>	<i>chiang</i>	<i>chat</i>
huit	<i>ya</i>	<i>y</i>	<i>pet</i>
neuf	<i>kio</i>	<i>kio</i>	<i>kou</i>
dix	<i>kiou</i>	<i>kaou</i>	<i>chip</i>
vingt	<i>o kiou</i>	<i>neing kaou</i>	<i>ny chip</i>
cent	<i>y pa</i>	<i>y pa</i>	<i>pa</i>
deux cents	<i>o pa</i>	<i>a (o) pa</i>	<i>song pa</i>
mille	<i>y tsien</i>	<i>y tsin</i>	<i>chien</i>
dix mille	<i>y vie</i>	<i>y ouan</i>	<i>fan deou</i>
cent mille	<i>kao vie</i>	<i>kao ouan</i>	<i>pa fan deou</i>
le premier	<i>ty i</i>	<i>teou y to</i>	<i>tay it</i>
le deuxième	<i>ty o</i>	<i>ao to</i>	<i>tay ni</i>
le dernier	<i>ka i</i>	<i>y toua k'en</i>	<i>pou diou lang</i>
cette année	<i>gn'iao mong</i>	<i>chiong no</i>	<i>py ny</i>
l'an dernier	<i>gn'iao e</i>	<i>tche no</i>	<i>py koua</i>
l'an prochain	<i>fo gn'iao</i>	<i>eul chiao</i>	<i>py mo</i>
une autre année	<i>o gn'iao</i>	<i>eul chiao</i>	<i>py lang</i>
sur le bord	<i>ka pao</i>	<i>gio</i>	<i>diou hen</i>
bien fait	<i>ay gao</i>	<i>o rong</i>	<i>koueu dy</i>
banc	<i>ti tang</i>	<i>ka tong</i>	<i>tang</i>
barbe	<i>chang gnie</i>	<i>fou tche</i>	<i>moum</i>
bras	<i>chiang pi</i>	<i>kiang pan</i>	<i>kien</i>
barque	<i>kio mang</i>	<i>ngao</i>	<i>roueu</i>
beaucoup	<i>no</i>	<i>mong n'dao lo</i>	<i>lay</i>

Français	He-Miao	Pe-Miao	Diouy
beaucoup moins	chiou no	tcheou n'dao hen	lay noy (to noy)
beaucoup plus	no nay tay	n'dao tche che hen	lay tem (to tem)
moins	chiou ho	mo tcheou y gni tche	noy
un peu	nay nay	y ngny n'che	et deou
très peu	chiou va	tcheou tcho tche	noy noy
bon	geuao	jong	dy
mauvais	a geuao	tche jong	dia
meilleur	geuao nay tay	jomc gny n'che	dy nan
grand	sh'lo	lo	lao
petit	nia	yao	ny
haut	hy	sha	sang
bas	ka	gay	tam
long	ta	k'dey	ray
court	lay	to lo	kioum
profond	toh	to	lak
peu profond	pe	kouan	bok
chaise	ko yue	y tse	tang kong
se coucher	pie sh'lay	pou	pay nin
la Chine	tchong èoue	tchong koue	tchong koue
cou	ka kong	kiang kla	ho
caisse	chiang (tao ka li)	siang tche	seuang(hap)
couper	ch'le	sch'lan	koue(kat)
couper du tabac	kiang ie	kao ien	ko dien
corps	n'gui	n'ga	dang
cervelle	ka sch'lue ko	n'chao	ouk
cheveux	ka s'iang ko	plao hao	meou
couteau	teou	ka ta	mit
coude	ko lo py	lo tcheu	bong choueu
coudre	uang	seou	koueu gnip
chapeau	mo teou	teou ti	kiop
ceinture	cho sh'la	sh'la	fat
caraco	ou ka ma	ao ta lo	peueu tin
chinois	te tio	cho	pou ha
ciel	vouay	n'do	ben
se chauffer	ta teou	n'dey cho teou	sao fy
le ciel est bleu	vouay gnio	n'de n'tcho	ben taou
cour	ka ch'le	na ta	piang
chambre	tiou ka	ho tso	bon
courir	po kio	n'dao	le
mon bonnet	vay pie k'o mo	o le mao	mao kou
tes souliers	mong pie ha	ko le kao	hay meung
son habit	neing pie ou	kao le t'chao	peueu meung
notre maison	po pie oh	po le t'chei	ran raou
leur jardin	neing tou pie lay	vy meing le ta	seueun reueu
vos sapèques	mie pie pei sy	mei le tsa	chin ho te
moi	v(ou) ay (esclave)	kao	kou
toi	mong	ko	meung
lui	te e	to ha n'deou	te
nous	pie	po	ho raou
vous	mie	pei	ho reueu
eux	nin to	po ha n'deou	ho te
balle	po yue	ma tche	nat pi ma
fusil	yang pao chong	so teou	chang
poudre	kia po	ho go	die chong

Français	He-Miao	Pe-Miao	Diôy
plomb	kiang cha	cha tcheu	leuk cha
tirer	pang chong	to so teou	teuk
viser	ha teing	tchao	gnin
attrapper	ry ko	to tch'eou	teuk teing
rater	pang a ko	to tcheu tch'eou	teuk rat
boîte	ho ho	ho pao	hap
bouche	ko lo	ka gniao	pa chong pa
tête	(ko) kh'ro	tao hao	kiao
yeux	(ky) may o ky may les 2 yeux	k'rao mo	ta
coq	pa kuey	lao ka	toueu kay pou
cheval	te ma	neing	toueu ma
il fait chaud	kay o	ko	dat (ang)
clou	tiang	ting tse	teng
clouer	ting	ting	teuk teng
cassé	lo	lo	ra
coton filé	fo	so	ouay may
canard	ka	ko	toueu pit
coton	chang	sang	ouay
campagne	chiang hia	ton teuang	peuang la
champ	la	tey	na, ry, le
grands besoins	chiou ka	?	tao choueu
petits besoins	y la	?	tao niou
couvrir maisons	po ky	po ky	hom ran (fong ran)
colonnes	tong ky	tchou teou	saou ran
camphre		pin pien	gnia pin pien
cloison	pie ky	so'nt chang	pouk
couverture	pang pong	pi kiao	mok
corde	sh'la	sh'lo	cha
crier	heou	heou	ray heou
corbeau	te o vo	po o	toueu a
chercher	ho	t(ch)a	ra, tao
collier	sh'lue	pao	ouan ho
compter	he	so	souan so
oreilles	kang gny	kang djey	baeu reueu
front	ye gnie	hao pla	na pia
nez	po gniue	k'ra n'dzou	dang
tresse	fo mie ko	so plao hao	peueu ¹ meou ⁴
tresser	mie	nza tao hao	peueu ¹ meou ⁴
peigne	lay ga	ro tche	fa pay
	lay kue	ro ha	fa roy
peigner	chak ko	tche taohao	pay, roy
avoir peur	kue ka sh'liang	mo y gny n'cheu	dy lao
rasoir	tou tie ko	ka kiay (tchay)	fa mit tay kiao
raser	ty ko	kiay taohao	tay kiao
lire	nien	nien	to
étudier	tong	keou	to
écrire	s'he	chao	ray
dessiner	houa	houa	ve
fil	fo	so	may
broder	am hao	kao pang	koueu seou
soulier	ha	kao	hay
bas	v'a	oua tche	mat
robe	ou ta	tchao n'de	tchong peueu ray

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
pantalon	kh'iao	ka t'eu	tchong oua (koun da-eu pour les femmes)
s'habiller	ne ou	k'nang tchao	tan peueu
se deshabiller	ta ou	sh'ley tchao	tot peueu
bonnet	mo	mao	be (mao be)
jupe	teing	ta	hing
nom. propre (de la	ka nao	h'mong	cho (houn peuang)
les dioy (tribu)	le ya	y	pou dioy
rivière	ao sh'lo	la thei	ta
source	may ao	kao tlei	bo
puiser	hy ao	ha tlei	tak
porter (tiao, chin.)	ke	kou	teu
» (tay, chin.)	tiang	kou	rouam
» (pei, chin.)	a	t(ch)en	eu
» (dans les bras)	po	po	oum
» (à la main)	ting	ngang ta n'dio	riou
» (sur la tête)	tao	kou	teu ken kiao
entrer	pao	kien lo	hao
sortir	mong	teou mong	o
riz cuit	ka	mao	hao chouk
lait	vo	my	mo, me
baiser	tsing (kao)	n'dzay	choup
poire	kiang ra	tche ro	mah ly
pommier	tao kiang nie	tche n'keou n'dong	may mah ly san
planter	kiang tao	kiao	dam
terre (la)	ka ta	py tei	dan-
terre	po h'y	ko lo	nam
Pierre	ao	ka zey	rin (zin)
bois	tao	ka tsa	fay, may
fer	ch'lao	sh'lao	fa
eau	ao	tlei	ram
nuages	tang ang	fo	oueu
il pleut	ta nong	lou nang	houn tao
il vente	ch'lo kiang	kio n'dzou	roum po
il neige	ta ch'liou	lou m'bo	tok nay
il grêle	ta ko lieou	nang teou	tok rit
blanc	k'leou	leou	hao
noir	ch'lay	klo	fon
bleu	le	lan	taou
vert	gnio	lou	lok
rouge	chio	la	ding
violet	tse	tse	kiam
homme	te you	tche neing	houn chi pao
femme	te a (vieille, ka ma)	ka n'say	houn chi ya
petit-fils	h'le	sen sen	leuk lan
petite fille	h'le	sen gnü	leuk lan
fille	tay py	gnio n'say	leuk beuk
feu	t'eu	cho teou	fy
garçon	tay tia	gnio to	leuk say
brûler	kio	sh'leou	rem
faire du feu	kio t'eu	tao cho teou	dang fy
riz	ka sa	tley	haou
riz décortiqué	say	n'ja	haou san
blé	ka my	mao	haou mien

Français	He-Miao	Pe-Miao	Diou
maïs	ka vang	peou kou	haou tay
piocher terre	kiou la	nguieou ko lo	ba nam
labourer	ka	lay (la)	chay nam
semier	gn'iong	tchey	tok hon
récolter	ch'hiao	nglay	koueu miao
grand-père	kao (kao tay)	yeou	pao (ta)
grand-mère	vou (tay)	na tay	ya (tay)
la maison est large	ky fie	ky ta	ran kouang [fy
as-tu déjeuné	nang ka nay ta py	nao tch'ay lo tche	meung day ken gay
j'ai fini de dîner	nang ka nay kie	nao chou tang [tao	ken chao fy leou
je vais souper	vouay nang ka mang	yo nao mao	kou ha ken chao
je n'ai pas soupé	vouay a py ka mang	tche tao nao mao	fy day ken chao
les vieillards	te leou	yeou	pou kie
les jeunes gens	te u	ka sch'lo	pouren (cho, reou)
père	pa	tse	po
mère	ma	na	me
enfants		me to	ho leuk
naître	he	keou	tok fa (ou)
mourir	ta	to	tay
grandir	ch'lo	sh'lo	mah
séché	na ta	ho (ho to mort)	heu
maison	ky	ky (tchi)	ran
porte	tiou	t (chong)	pa tou
fenêtre	tsang tse	tsang tse	chong bong
lit	lay kiou	tsa	ten chouang (bon)
bol	lay chie	dy	gom
tasse	lay pan	pan tse	toy
marmite	lay vy	ya	chao
manger	nang	nao	ken
boire	hao	hao	dot (ken)
ouvrir	pou	k'ay	hay
fermer	seou	ko	hap
aller	mong	mong	pay
venir	lo	to	ma (tao)
maître	kakaki	tchou tchei	sou
serviteur	tay chiong	chiong rong	leuk reng
vin	kiou	kiou	lao
viande	gny	ka	no
porc	te pa	bo	mou
bœuf	pa lio	mou t'lang	chie (tak)
coq	pa kaey	lao ka	kay pou
vache	pa lio	na mou t'lang	chie (me)
oiseau	te nao	nong	rok
poisson	guy	ndzey	pia
moustique	y ke you	yong	toueu neing
avoir faim	kakong ao	kay gniao	tong die
froid	se	nao	kiot
laver figure	sa may	dzo mo	soei na
laver habits	sa ou	dzo tchao	sak peueu
laver bols	sa ch'ie	dzo dzy	ra toy
rincer	lang	lang	lang (ra)
marteau	kouy sch'lao	ting chouy	hon loy
tenaillles	pay se	ho kin	fa kim kep
selle	e	ma pan	an ma

Français	He-Miao	Pe-Miao	Diouy
monter à cheval	ky ma; kykou ma	gu'y mong tchay; kiay neing	keui ma
descendre de cheval	nga ta ma	kay neing	rong ma
nourrir le cheval	y niang ma	mo jao tao neing na	keueu, ma
» d'herbe, d'eau	y ao	pou klei	keueu gnie keueu
dechiré	ne	nglo	sik [ram
troué	sh'la kang	kao	roy pan chong
fendu	teou	kay se seu	ba leou, te leou
livre	pen teou	deou	pouk seu
papiers ts'ao	teou so	deou kie	sa feuang
» p'y	teou k'leou	deou kleou	sa nang
» tsien	teou so	tsap deou	sa chin
un livre	y peing teou	y pen deou	pouk seu deou
un volume	y pou	y pou deou	pou deou
un mort	y nay ta	y to pa neing to	pou houn tay deou
enterrer	liang nay ta	lao tao neing	ham
tombe	pa leang	dzang	mo (ty)
faire génuflexio	kue	pey	kouy
nuire	ha(nay)	hay	hai
mandarin	ka lay	no	pou say
peuple	pe ching	tey ho	pou diouy
juger	ching ho	chen gan	chin (ton)
esprit	sh'lie	chen	fang
ché chen (bois sacré)	ka geou sh'lie	k'la	ché chen
once	y leang	lang	chang deou
1/10 d'once	y seing	tsap	chin
fen, 1/10 de tsien	y feing	fay	fan
toile	shy	ndao	pang
tisser	ay to	lao ndao	tam pang
oie	gue	ngo	han
poulette	ka tay kay	ngo ka	toueu kay rang
poussin	mie kay tang	nia ka	toueu e
bébé	kiou tay	my me to	leuk ny
huile (abasin)	ao iou ha	tchao tong you	you sam
huile (grains)	ao iou goo	tchao kao	you hon piak
huile (camélia)	ao iou kiang		you saeu (cha)
médecine	kia	hao tcha	die
graisse [famille	tiang pa	tchao ny po	lao
quel est ton nom de	mong sin ka chi	kao yao so ha tche	meung ouay keu ma
quel est ton prénom	mong ko aychy gny yeuang to	pie kao m'bey ho ly kiang	meung cho keu ma
de quelle ville es-tu?	mong tio to	pie kao gniao jao	tou meung diou chou
ville	lay yue	tchen	chou [laeu
montagne	po (ga geou)	tao pe (na jong)	po
ruisseau	kong kong	kou t'ly	ta (vy)
eau de source	may ao pie ao	ao chao	ram bo
soldat	po po keou ye	pao tong	pou koun
col de montagne	kong sch'long	ho hong	gam
tronc d'arbre	kay tao	ndong ka kie	ko
branche	ka lia to	kie	niang
fruit	kiang	tse	mah
fleur	pie pie	pang	do oua
repiquer	kiang	kiao	dam
riz en herbe	y	yang tse	kia

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
rizière	ly	la	nà
être agriculteur	ay ly ay la	ko la tey	koueu ry koueu na
en haut	kon vay	pey sho	diou ken
en bas	pey tey	pey tey	diou la
monter	ky vay mong	nguyey mong	hen pay
descendre	nga ta lo	kay lo	rong (pay, ma)
échelle	kio ta	nday	bak lay
herbe	gniàng(yn)	ka nǎ'jao (mao)	gnia
herbe (pout les bêtes)	gniàng ma	nd'jao	gnie
ploche	ty so	shlao	dia
piocher	kioa la	ngulou	ao dia ba (teuk)
sarcler	yla	to	rok gnia
planche		tša	kiep tao
chevron	ye	ling	bau lin tiaou
tuiles	ngay	oua	goua
couvrir maison	po ky	po ky	hom ran
maison en tuiles	ky ngay	ky oua	ran goua
maison en paille	kykay	ky kain	ran feuang
mur	ho	tsiang	chiàng
colonnes	teng ky		saou ran
moustiquaire	ko chio	ko chio	dang riep
oreiller	hang tang kiou	hong gniàng	soy
panier	ky keing	ty lan	kiong
corde	sh'la	sh'lo	cha
susprendre	tio	klay	ven, ouoy
sucre mélasse	tang chio	pen tang	tiàng (teuang) ay
» blanc	tang shliou	tang kleou	teuang hao
» candi	tang kiou liou		tiàng rit
pien tan	kiokay	n'da	han
porteur	fou tse	zo kou nda	pou teu rap
palanquin	kokio	kiao	dan kiao
rire	tao	lo	riao
pleurer	king	ko	tay
que cries-tu		to ha tche	meung ray heou ke
faire du bruit	sh'ly	hiàng	kiouk [ma
se taire	yn tao	in tao	dam
encens	shiang	chiàng	yang
pétards	pang po teou	tchao ho pao	chong sa
tourterelle	te ko	g'ro tao	toueu rok raou
moineau	nao kio	tchao jey	toueu rok lay
pigeon	te koky	gio tao gnie	toueu rok pa kak
faisan	te gniòng	lao tcheou	toueu rok kaykay
pie	a lia ka	po njo	toueu rok dia
corbeau	te o vo	po o	toueu a
perdrix	nao kay tiàng	ndio hey	toueu rok kay rie
pou	ke tay	to	toueu nan, haou
puce	ke mang	ke tsao	toueumat
punaise	kie kang		toueu reuent
poursuivre	kay ny	leou	lay
jeter	fue	ndo	chit, ao
objets	m'ang kiàng	tong si	tang yang
boucle d'oreille	ka gny	kou nzey	soei
bracelet	sh'long py	pao	pao
le même	y tio	to tche	dan (pou) tong loum

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
un autre	<i>neing to</i>	<i>to ka tche; toha deou</i>	<i>dan (pou) en</i>
une paire	<i>y pong</i>	<i>y n'keou</i>	<i>kou deou, toy deou</i>
mâle	<i>pa pie</i>	<i>pa pie</i>	<i>toueu tak</i>
femelle	<i>my</i>	<i>my</i>	<i>toueu cho</i>
savoir	<i>pang</i>	<i>pao</i>	<i>ro</i>
voir	<i>pang</i>	<i>kou po</i>	<i>ran</i>
regarder	<i>gnie</i>	<i>chao</i>	<i>leueu, gue</i>
perdre	<i>ta</i>	<i>pong to tche</i>	<i>tok</i>
trouver	<i>ho kia</i>	<i>tcha tao</i>	<i>ra day</i>
rencontrer	<i>pong kia</i>	<i>pong tao</i>	<i>chap me</i>
pauvre	<i>chia</i>	<i>plo</i>	<i>ho</i>
riche	<i>shla</i>	<i>m'blo nou</i>	<i>dy</i>
mendiant	<i>ko fa</i>	<i>ka tchou</i>	<i>pou cham hao</i>
sel	<i>chy</i>	<i>n'dzey</i>	<i>koueu</i>
poitrine	<i>kang ko</i>	<i>chah</i>	<i>ak</i>
figure	<i>ka gny may</i>	<i>ka mo</i>	<i>na</i>
frapper	<i>tay</i>	<i>k'lang</i>	<i>doy</i>
voleur	<i>te gnie</i>	<i>ky sch'lo</i>	<i>pou rak</i>



Bangba-Fabeln und Erzählungen.

Von P. M. SCHULTZ, S. C. J.

Vorbemerkungen zu den Fabeln der Bangba.

Die Bangba, von denen einige Erzählungen und Fabeln hier wiedergegeben sind, gehören zur großen Klasse der Bantuneger. Sie sind ein Teil des Stammes, der von den Eingebornen als Babeo (nach der Anruf-Interjektion *Be'o!* = Heda!), von den Europäern als Bangelima bezeichnet wird. Sie wohnen am Lohali-Fluß, welcher von STANLEY als „Aruwimi“ bezeichnet wurde und diesen Namen auf den Karten beibehalten hat, zwischen dem 1. und 2. Grad nördlicher Breite und 25. und 27. Längengrad von Yambuya aufwärts bis Panga.

Nr. 1. Mbongo na ngbêlê.

Der Elefant und die Waldmaus.

Alito na, ngbêlê adai ka pala. Ta ada atani

Es war einmal, die Waldmaus kam heraus aus dem Walde Beim Herauskommen be-

mbongo.

gegnete sie (traf) den Elefanten.

„*Wabi wane mokede?*“ *amui mbongo.* „*Nagito ka lekinga*

„Du kommst woher Kleiner?“ fragte der Elefant. „Ich bin gegangen zum Palmwein

botenä; te nabula ka kame, magbotó.“ „*Abá! Owe ndo! Wanyato*

schneiden; jetzt kehre ich zurück zu mir, Dicker.“ „*Vater! Du da! Du trinkst*

mána?“

Wein?“

„*Eme? Iyo! Nabato iyali.*“

„Ich? Ja! Ich liebe ihn sehr.“

„*Moto mokede gobè owe, eke anyato mana, ahêmaga.*“

„Ein Mensch ein kleiner wie du, wenn er trinkt Wein, wird er betrunken.“

„*Owe ndo wahêmaga! Eme nanyato na banu bue banjonjo. Jadi*

„Du da wirst trunken! Ich ich trinke mit euch allen um die Wette. Ein

biti nanyito na dupa, ta agbi ka wahê. - Na

anderer Tag (neulich) habe ich getrunken mit dem Flußpferd, bis es fiel auf den Boden. Und

eke bahu bibale tanyaro mana banjonjo, wagbaro ta na owe.“

wenn wir zwei trinken werden Wein um die Wette, wirst fallen selbst auch du.“

„*He! Mómóá!*“

„He! Du!“ d. h. laß doch, sei doch still.

„*Wabato? Tobange.*“

„Willst du? Ich dich nicht fürchte.“

„*Nabuya, adedi mbongo dedea: „Bambea matinda bumoti!“*

„Ich sage zu“, sagte der Elefant sprechend: „Töpfe Zwanziger fünf (100)!“

„*Bapapala matinda bumoti, abêleagi ngbêlê.*“ „*Tage! Tatene*

„Schalen“ hundert“, schrie die Waldmaus. „Gehen wir! Schneiden wir

mana, amêlagbeo, na narissa têngbê, tanyaro banjonjo;

Wein, großer Palmweintrinker, und morgen in der Frühe, wir trinken werden um die Wette.

¹ Ausruf des Staunens.

² *Mána*, Wein im allgemeinen; ob Palm-, Bananen- oder europäischer Wein oder Likör.

³ Der untere Teil des Flaschkürbis, den die Eingebornen als Trinkbecher verwenden.

eme bapapala matinda bumoti, owe bámbea matinda bumoti, eke wabato. Gea
ich Schalen hundert. du Töpfe hundert, wenn du kannst. Gehe

benja! Narissa têngbé tandongbanaro. Na bitt ngbèle
gut (guten Tag)! Morgen in der Frühe wir begegnen uns werden." In der Nacht die Waldmaus

agito, omagi bangbèle binyamê, okihilagii kula ia,
ging, sie rief die Waldmäuse die Brüder ihre, tat ihnen kund die Angelegenheit die be-

dedea: „Narissa têngbé banu bue bebi mabiè k'eho¹
wußte, sagend: „Morgen in der Frühe Ihr alle insgesamt sollt kommen zur Waldwiese

ka lekungu lahi mebongele. Tandongaŕo mbongo.“
zum Lekungu-Baum dem großen, Ihr mir sollt helfen. Wir täuschen werden den Elefanten.“

„Iye! Benja! Tadjaro bo.“

„Ja! Gut! Wir machen werden so.“

Na biti ia têngbé mbongo na ngbèle bândong-

An dem Tage dem bewußten in der Frühe der Elefant und die Waldmaus sie begegnet

bani k'eholô, bue bibale na lekinga lodeda. Ngbèle
sich haben auf der Waldwiese, alle beide mit dem Palmwein dem besagten. Die Waldmaus

aloli ngundu na ngbelo².

hatte angezogen eine Fellmütze mit Federbusch.

Ngbèle atombi mbea yimoti, api mbongo dedea: „Liho

Die Waldmaus nahm Topf einen, gab dem Elefanten sprechend: „Das Auge

la mana, kumu!“

des Weines³, Häuptling!“

„Nobalea manyale⁴.“

„Ich will dir wohl Schwager.“

Bue bibale banyî; mbongo amahi mbea, ngbèle amahi

Alle beide tranken; der Elefant vollendete den Topf, die Waldmaus vollendete

papala. „A bone? A benja, mbokpame?“ amui ngbèle.

die Schale. „Es ist wie? Ist's gut, Gebieter mein?“ fragte die Waldmaus.

„Ngeni! Agbolomana ka 'no; tanyeno ya bobale.“ Na mbongo

„Wahrlich! Es ist süß im Munde; trinken wir zunächst den zweiten.“ Und der

anyi mbea eê na ngbèle papala ya bobale.

Elefant trank den Topf den seinen und die Waldmaus die Schale die zweite.

Na mbongo: „Waliba iyali!“

Und der Elefant: „Du verstehst sehr!“

„Wahebarô“, abuyi ngbèle. „Nanyaro bapapala yue

„Du staunen wirst“, antwortete die Waldmaus. „Ich trinken werde die Schalen alle

matinda bumoti. Gehe naba, nanyageno mênye“, na tete ehomi
hundert. Aber ich wünsche, ich möchte zuerst mingere“, und sogleich sie sich

ka lekungu kalinda. Begálagála api mwadi ngbèle
verborg bei dem Lekungu-Baume dahinter. Schnell sie gab einer anderen Waldmaus

¹ *Ehó* oder *eholô* ist eine mit kurzem Gras bestandene natürliche Wiese mitten im Walde, welche von einem Bache durchflossen ist und Tränke- und Tummelplatz für das Wild bildet.

² *Ngbelo*, Büschel aus den roten Schwanzfedern des grauen Papagei = Häuptlingsabzeichen.

³ Der erste Becher, Ehrenbezeugung für den Häuptling.

⁴ *Manyale* bedeutet eigentlich „Schwager“, wird aber sehr oft als Ehrentitel gebraucht, ohne daß ein Verwandtschaftsverhältnis vorliegt.

ngundu eè na ngbelo, na moi ndo abi ka mbongo. „Te na na die Fellmütze ihre mit dem Federbusch, und diese da kam zum Elefanten. „Jetzt ich bin pali manyale, tanye lekinga.“ Ta adeda atombá papala, mit Platz (ich) habe Schwager, trinken wir Palmwein.“ Sprechend nimmt sie die Schale, amahia lindo. Bo banyito, banyito, banyito. Ngbèle gehe vollendet sie vollständig. So tranken sie, tranken sie, tranken sie. Die Waldmaus aber ngenga na ngenga agi ka menye bonyaga. Bo bangbèle banyito na Mal und Mal ging um zu mingere. So die Waldmäuse tranken mit mbongo mana banjonjo, taolo emone adai na kogoro. Mbongo dem Elefanten Wein um die Wette, bis daß die Sonne stieg hoch. Der Elefant a ta anya mana, belingo adja iyali, kamahili, bambea ist er trinkt Wein, der Schweiß tut ihm sehr, er hat vollendet noch nicht, die Töpfe yue, kamaba kogoro, a ta aliato ka wahè. Na bodogi ngbèle alle, er steht nicht mehr aufrecht, er ist er sitzt auf dem Boden. Voll Mitleid die Waldmaus amui: „A bone, kumu? Mana odjato?“ ihn fragte: „Es ist wie, Häuptling? Der Wein dir tut?“

„Kalebo! Na ta namunda emone.“
„Es ist nicht so! Ich bin ich betrachte die Sonne.“

„Moha emone! Tamahieno lekinga lahu“, ta adeda amahia papala yadi. Mbongo agugi na anyi mbea. Indau vollendet eine Schale eine andere. Der Elefant folgte und er trank einen Topf. Darauf adedi dedea: „Telibe eme, a bone? Pala adja-t-etina? Komene, sagte er sagend: „Ich nicht weiß ich, es ist wie? Der Wald tut was? Siehst du nicht mbaho babinabina?“ die Bäume sie tanzen, tanzen hin und her?“

„Temene eme bobina, namena ta, owe ndo wahè maga. Mana „Ich nicht sehe ich das Tanzen, ich sehe nur, du da du wirst trunken. Der Wein odjilea.“ Mbongo abai, abuye, omo aloagi, mana adai hat dir schon angetan.“ Der Elefant wollte, er antwortete, aber er kotzte, der Wein kam hervor ka lebombo na ka'no, gobè manele. Ngbèle omagi binyamè: aus dem Rüssel und aus dem Maul, wie ein Regen. Die Waldmaus sie sie rief die Brüder ihre: „Biai biaigo, mamundeno agbokologbo. Eme nanyito na „Kommet so kommet doch, betrachtet zunächst den Dicken. Ich ich habe getrunken mit mbongo mana banjonjo; eme, naagi; agbilea ka dem Elefanten Wein um die Wette; ich ich ihn habe übertroffen; er gefallen schon ist auf wahè.“ den Boden.“

Mbongo abai, amolage ngbèle, kalui gehe, kula
Der Elefant wollte, er tötete vollständig die Waldmaus, er konnte jedoch nicht, weil aangi magagale.
er lag auf dem Rücken.

Mwa saa ngenga yadi aagato ta mwa ngulu.

Der von List (der Listige) ein Mal ein anderes übertrifft selbst den von Kraft (den Starken).

Nr. 2. Mbolo¹

na mokobi.

Die (kleine) Antilope und der Schimpanse.

Jadi biti mokobi adedi na mbolo dedea: „Babiti.

An einem anderen Tage der Schimpanse sagte der Antilope sprechend: „Die Tage

bayue wata, wamunda katinda, wamunda bapali yue.“ „Na owe

alle (Immer) du bist, du schaust rückwärts, du schaust nach Seiten allen.“ „Und du

ndo, manyale, wadja-t-etina?“ amui mbolo.

„Ta lesá ka biti wa ta da, Schwager, du tust was?“ fragte die Antilope. „Vom Morgen zur Nacht du bist

wedjugudja.“ Bue bibale bapatani: „Opuma tatikaro bebi; owe

du dich jucktest.“ Alle beide wetteten: „Morgen werden wir bleiben ruhig; du

mbolo, komundero katinda, na emie tedjugudjero.“ Bo

Antilope, du nicht schauen wirst rückwärts, und ich nicht mich jucken werde.“ So (an)

biti yodeda balito bue bibale edongo. Mbolo alito ta amunda

dem Tage dem gesagten saßen alle beide zusammen. Die Antilope war sie betrachtet

mokobi, andeakumbi mabo. Emone adai kogoro, abi ta

den Schimpansen, der gehalten hat die Hände. Die Sonne stieg hoch, sie kam zur

ka mbile. Mokobi kalueba, adjugudja iyali na kaba, ekpek-

Mittagshöhe. Der Schimpanse kann nicht mehr, es ihn juckt, fuhr und er nicht darf, er sich

pele. Na edjune atombi ka molema, naliba nadje bone. Amagi mbolo:

kratze. Mit einem Mal dachte er im Herzen, ich weiß ich tue wie. Er rief die Antilope:

„Beo! Manyale taliato bo bebi, gobê onjombi atebungagi,

„Holla! Schwager wir sitzen so still, als ob die Sprache uns ist ganz verloren gegangen,

tatuleno ekede.“

erzählen wir zunächst ein wenig.“

Na mokobi kapunga, dedea: „Jadi biti, nde nalito na'kando,

Und der Schimpanse anfangen, sagend: „An dem anderen Tage, als ich war im Kriege,

betumi bahola ka'tega wue, nano na naro na na bege ebê na na

sie mir warfen Pfeile auf den Leib ganzen, hierhin und hierhin und auf Stelle hier und auf

bege ikê“, ta adeda awanihi babege ia na ekpekpeli.

die Stelle diese da“, sprechend zeigte er die Stellen die besagten und kratzte sich.

Na mbolo: „Ngeni manyale, okando kale benja. Jadi biti,

Und die Antilope: „In Wahrheit Schwager, der Krieg ist nicht schön. An dem anderen

nde nalito na'kando, bololomê bahihi bemokoti. Nabumbua

Tage, an dem ich war im Kriege, Feinde viele auf mich einstürmten. Ich fliege

nano, nakundua nake, na bo natea kpukpá.“ Ta akeleba, amunda

hierhin, ich lauf dorthin, und so ich entfliehe dem Tode.“ Während sie spricht, sie schaut

nano na nake, katinda na peha, na bapali yue.

hierher und dahin, rückwärts und vorwärts, und Seiten alle.

Bayana kabatoye n'edjune.

Die Gewohnheiten gehen nicht weg mit einem Mal.

¹ Mbolo, eine Antilope, so groß wie eine kleine, junge Ziege; aber sehr schnell.

Nr. 3. *Mokobi na Angile.*Der Schimpanse und die Schildkröte¹.

Alito na, mokobi na angile bagito ka bangonda
 Es war einmal, der Schimpanse und die Schildkröte sie gingen zum Ngonda-Fische

bokaba. A badêi ka'moa ia, bakabagagi
 Suchen. Als sie sind angekommen zum Bache dem betreffenden, suchten sie zusammen

mbaho na bandete, ka lengbondolo bopia. Badêti yue ka luba,
 Baume und Stöcke zu dem Damm Errichten. Sie warfen alles in das Wasser,

bagito batombi na dodo, badêti kogoro, batombi dodo badêti kogoro.
 sie gingen sie nahmen noch Erde, sie warfen darauf, sie nahmen Erde und warfen darauf.

Indau bagbêtalagbêti, taolo lengbondolo angulumani kpukpá. Tete
 Nachher schlugen und schlugen sie, bis daß der Damm fest war vollständig. Jetzt

tatukeno luba na lembango. Batukito, batukito, batukito,
 schöpften wir zunächst Wasser in Eile. Sie schöpften und schöpften und schöpften,

taolo bamahi luba. Batombi ebi, na balêi bahi. Batani
 bis daß sie beendet das Wasser. Sie nahmen das Netz, und sie fingen Fische. Sie fanden

bangonda² nake. Ngenga mokobi agami: „Aba yo! madamba³
 Ngonda-Fische dort. Auf einmal der Schimpanse schrie: „Vater ach! Ein Madamba

esai.“
 mich hat gestochen.“

„Kale na kula; tayaro.“ Bo
 „Es nicht ist von Angelegenheit (es hat nichts zu sagen); wir ihn essen werden.“ So

balêi, balêi, balêi. Mavulû ahali mokobi iyali.
 fischten sie, fischten sie, fischten sie. Der Fischfang war günstig dem Schimpansen sehr.

Akandalagi eboe tahi. Angile kamoi bangonda
 Er hatte sorgfältig gebunden⁴ ein Paket ein großes. Die Schildkröte nicht hatte getötet Fische

bahihuu. Ahito! Bangonda baleba. „Tabule ka kahn ka'ngi.“
 viele. Es ist fertig! Fische sind nicht mehr. „Kehren wir zurück zu uns zum Dorf.“

Ka'hambi angile akabi ndia na akandalakandi eboe tahi.
 Auf dem Wege die Schildkröte suchte Harz⁵ und band zusammen ein Paket ein großes.

¹ In dieser Fabel ist die Art und Weise wiedergegeben, wie die Frauen den Fischfang betreiben. Zu Beginn der Trockenzeit im Monat Dezember errichten sie in den Bächen Erdämme, schöpfen dann den größten Teil des Wassers aus und fangen in den quasi trockengelegten Teilen mit runden gestrickten Netzen von ungefähr 60 bis 80 cm Durchmesser die Fische, besonders sind es kleinere Welssorten; aber oft ist ihnen das Glück hold, und sie fangen so auch große Fische.

² Ngonda, Wels, etwa wie unsere Kaulköpfe, nur größer.

³ Madamba, eine der Fischarten. Bei diesen Fischen sitzt an den Kiemenflossen ein Stachel, dessen Stich wehe tut, und gerade der madamba ist deswegen gefürchtet. Sein Stich ruft gewöhnlich Entzündung hervor.

⁴ Sie legen die Fische in ein großes Blatt, wie sie dieselben zum Decken ihrer Dächer verwenden, und binden die zusammengerafften Ränder zu.

⁵ Ein im frischen Zustande gelbes und im trockenen Zustande schwarzes Baumharz, welches von den Eingebornen gebraucht wird, um die Messer im Hefte zu befestigen und ihre Tontöpfe zu glasieren und zu verdichten.

A badëllea ka'ngi, angile adedi dedea: „Tahumbeno

Als sie schon angekommen im Dorfe, die Schildkröte sagte sprechend: „Rösten wir zunächst¹

bangonda bahu, taye.“

die Ngonda-Fische unsere, damit wir essen.“

Na Mokobi: „Tahumbeno bobo; nohumbaro bame,

Und der Schimpanse: „Rösten wir zunächst die deinen; ich sie rösten werde die meinen,

eke tagilea bobo.“

wenn wir schon gegessen haben die deinen.“

Angile ekihilagi: „Mokobi a na sã, abato, endonge;

Die Schildkröte zu sich sagte: „Der Schimpanse ist mit List, er will, er mich täusche;

lambeno edame, noluaru.“ Angile atombi eboe ta ndia,

warte mal Freund mein, ich dich können werde.“ Die Schildkröte nahm das Paket mit Harz,

ahisi ka leta.

sie es legte in das Feuer.

Na Mokobi ta amena dedea: „Aba yo! Mavulu ohali iyali;

Und der Schimpanse sehend sprechend: „Vater ach! Der Fischfang dir war günstig sehr;

eboe teto alenga iyali.“

das Paket dein ist groß sehr.“

„Iye, mokondo.“ Ndia agalei ka leta gobê noni.

„Ja, Genosse.“ Das Harz schmort im Feuer wie Fett.

„Babo banonito iyali.“

„Die deinigen sind fett sehr.“

„Iye! Kale mbegi.“

Ta ekede balelaro.

Nageno

„Ja! Es ist keine Lüge (das ist wahr). Noch ein wenig werden sie gar sein. Ich gehe zuerst

natuke luba lonya“, ta adeda angile atombi mbea agito

ich schöpfe Wasser zum Trinken“, sprechend die Schildkröte nahm den Topf und ging

k'etengea. A angile agilea, mokobi adedi: „Nakaleana

zur Quelle. Als die Schildkröte gegangen (weg) war, der Schimpanse sagte: „Ich vertausche

eboe teka angile na nahisa tetame ka leta, kula eboe tetê

das Paket der Schildkröte und ich lege meines in das Feuer, weil das Paket seines

aaga tetame; na bahi beka angile banonito benja.“

übertrifft meines, und die Fische der Schildkröte sind fett schön.“

Yodeda, yodja. A angile abuli na luba, mokobi adedi:

Gesagt, getan. Als die Schildkröte zurückkam mit Wasser, der Schimpanse sagte:

„Edame, naba nada kogoro ka ngbale yame; teye bebê,

„Freund mein, ich wünsche ich steige hinauf zum Hause mein; ich nicht esse heute,

kula ehumba ka hopo.“

weil es mir ist krank im Bauche.“

„Gea benja, edame, walale ka toró. Opuma

„Gehe gut (guten Tag), Freund mein, du mögest liegen im Schlafe (schlafen). Morgen

humba ahiairo.“

die Krankheit beendet sein wird.“

¹ Sie legen das Paket in die heiße Asche und braten so die Fische, indem sie das Paket öfters wenden.

Mokobi atombi eboe ta ndia na adaito kogoro. Angile,
 Der Schimpanse nahm das Paket Harz und stieg¹ hinauf. Die Schildkröte
andeameni yue, aduhi eboe teka mokobi ka leta na agito
 welche gesehen hat alles, nahm heraus das Paket des Schimpansen aus dem Feuer und ging
na tu ka ngbale eê. Mokobi a adêi kogoro, alubui eboe,
 mit ihm zum Hause sein. Der Schimpanse als er angekommen oben, öffnete das Paket,
atombi lembiti, ahise ka'no. A awihi gehe holô ya ndia
 nahm ein Stück, er es steckte in den Mund. Als er merkte jedoch den Geruch des Harzes
adedi: „Aba! Eme nabai, nandonge angile, angile ndo endongi
 er sagte: „Vater! Ich wollte, ich tausche die Schildkröte, die Schildkröte da mich hat ge-
eme.“ Begalagala ka wahê ta agbêlaga: „Angile ooo! Angile ooo!“²
 täuscht mich.“ Schnell stieg er auf den Boden schreiend: „Schildkröte oh! Schildkröte oh!“

Angile kabuyi gehe.
 Die Schildkröte nicht antwortete jedoch.

Bondonga abulato ka mwengeki.
 Das Täuschen kommt zurück zum Eigentümer.

Nr. 4. Ekopi na mbolo.

Der Leopard und die (kleine) Antilope.

Ekopi agito atani kolupa³. „Beo! Manyale! Mboli tina?“
 Der Leopard ging er traf die Antilope. „Holla! Schwager! Nachricht welche? (was
Wagea wane?“
 gibt's Neues). Du gehst wohin?“

„Nahêngela hêngelato. Na owe, manyale?“
 „Ich gehe hin und her spazieren. Und du, Schwager?“

„Eme“, abuyi ekopi, „nabula ka kame ka'ngi, nabor-
 „Ich“, antwortete der Leopard, „ich kehre zurück zu mir ins Dorf, daß ich
gihe okita³ wame na moyeli, kula opuma naba, nage
 bringe in Ordnung die Kiste mein und Speise, weil morgen ich wünsche, ich gehe
onolo ka manyame.“
 (auf) Reisen zum Schwager mein.“

„Eke wabato, nogugaro.“
 „Wenn du willst, ich dir folgen werde.“

„Iye! Benja. Tage odongo. Watomba moyeli oo, eme natomba
 „Ja! Schön. Gehen wir zusammen. Du nimmst das Essen dein, ich nehme
wame. Opuma nabiaro nomagaro.“
 das meinige. Morgen ich kommen werde ich dich rufen werde.“

„Benja.“
 „Schön.“

¹ Beim Rufen hängt der Eingeborne an das Wort ein langgezogenes o oder e.

² Kolupa, eine rotbraune Antilope, so groß wie eine Ziege.

³ Okita, eine aus Baumrinde hergestellte zylinderförmige Schachtel.

Bagito bue bibale ka kabo ka moyeli bobongiha. Ekopi

Sie gingen alle beide zu sich (nach Hause) zum Essen zubereiten. Der Leopard

atombi ta makondo, kolupa gehe atui maminga manjanja.
nahm nur verkrüppelte Bananen¹, die Antilope aber stampfte Knödel² schöne.

Mongobêla ekopi abito ka kolupa.

Beim ersten Hahnenschrei der Leopard kam zur Antilope.

„*Beo! He, momoa! Wa ta walalato? Bogbotoró! Emone aba ada*

„Holla! He, du! Du bist du schläfst? Du Siebenschläfer! Die Sonne will sie

webandeno, tage onólo.

kommt heraus (wird sogleich hervorkommen), wach auf einmal (daß) wir gehen (auf) Reisen.

Onólo kabonge k'emone.“

Das Reisen ist nicht schön in der Sonne.“

Bagito. A bagilea obati gobê, ekopi adedi dedea: „Njala

Sie gingen. Als sie gegangen ein Stück so³, der Leopard sagte sprechend: „Der

edja, tayeno! Bia! takaleane moyeli wahu manyale!“

Hunger mir tut, essen wir zunächst! Komm! (daß) wir vertauschen das Essen unser Schwager!“

„*Kale na kula, tele éme gehe na toma ta engba,*

„Es nicht ist von Angelegenheit, ich nicht bin ich aber mit Sache der Beilage (d. h. ich

na ta na maminga tetete.“

habe keine Zutaten wie Fisch oder Fleisch), ich bin nur mit Knödel bloßen.“

„*Gobê emé, abuyi ekopi.*

„So wie ich“, antwortete der Leopard.

Bo ekopi ayi maminga manjanja meka kolupa, na kolupa ayi

So der Leopard er aß die Knödel die schönen der Antilope, und die Antilope aß

toma ta lekpèkpe tek'ekopi. A bayilea, bagugi ohambi. A

die Sache des Schundes des Leoparden. Als sie fertig gegessen, verfolgten sie den Weg. Als

babilimanagi ka'ngi, ekopi adedi dedea: „Mundeno umbaho

sie näher gekommen zum Dorfe, der Leopard sagte sprechend: „Schau einmal den Baum

webê. Eke tadê ka'ngi na humba edunga, wabula

diesen hier. Wenn wir ankommen im Dorfe und Krankheit mich ergreift, du kehrst zurück

nano, watomba molia mia, kpána tia ndo.“

hierher, du nimmst die Wurzel selbst, es ist Medizin die bestimmte da.“

Badê ka'ngi na manyale ogboneaga benja.

Sie kommen an im Dorfe und der Schwager sie empfängt schön.

„*Nobalea manyale!*“

„Ich will dir wohl! Schwager!

„*Bodó!*“

„Danke!“

¹ Die ganz unreife Banane, welche für gewöhnlich nicht verwendet wird, z. B. wenn der Sturm die Staude umgeworfen.

² Knödel, bestehend aus gestampftem, gekochtem Maniok oder Bananen oder beiden zusammen.

³ Der Eingeborne gibt die Länge des Weges an, indem er auf den Arm zeigt, z. B. bis vor dem Ellbogen, etwa drei bis vier Stunden. Der ganze Arm bedeutet eine Tagereise. In der Erzählung zeigt der Betreffende dann die entsprechende Entfernung.

Ndegone ogui ngbongbole na opipa wia. Bakali
 Sofort er ihnen brachte Kolanuß¹ und das Röhrchen das betreffende. Die Frauen
ka bumoti bawihhi dedea: „Manyale abi lebia. Tabongihe
 in der Küche sie haben gehört sprechend: „Der Schwager kam zu Besuch. Machen wir zurecht
meyeli, manyale akwa njala.“
 Speisen, der Schwager, stirbt (vor) Hunger.“

Mokakumu atombi ligogo, aduhi bangonda bakakala
 Die erste Frau nahm den Flaschenkorb², nahm heraus Ngonda-Fische getrocknete
na baholi. „Aba yo! Ama ye! Nadja bone? Maina kaleba!“
 und Ölkerne³. „Vater ach! Mutter ach! Ich tue wie? Palmöl ist nicht mehr!“

„Kundua wekombelie maina mekede nabongihe eyeli
 „Lauf du borgest für mich Palmwein ein wenig daß ich mache zurecht, Essen
tanja, kula inyamame abi lebia, kehobage.“
 schönes, weil der Bruder mein kam (zu) Besuch, daß er mich nicht ausschimpfe.“

Batuato maminga, batuato. A meyeli mue babilea, bahisi
 Sie stampften Knödel sie stampften. Als die Speisen alle ganz gar sind, sie stellen sie
ka betu na bandua kogoro, bague manyale. Na ekopi,
 in die Körbchen⁴ und Blätter oben darauf, daß sie brächten dem Schwager. Und der Leopard,
a ameni meyeli, agbi ka wahê dedea: „Edame kundueno lembango,
 als er sah die Speisen, fiel zu Boden sprechend: „Freund mein laufe einmal in Eile,
wekabee kpáu tia towaniha!“
 daß du für mich suchest die Medizin die betreffende die gezeigte!“

Na kolupa kawihha na kakundua toma tedjune. Ekopi gehe,
 Und die Antilope hören und laufen Sache eine einzige. Der Leopard aber,
a kolupa agilea, amai kogoro, adungi meyeli omahi mue
 als die Antilope weggegangen, stand aufrecht, ergriff die Speisen und sie vollendete alle
kpukpá. A kolupa abuli na kpáu, atani ekopi ta aya.
 vollständig. Als die Antilope zurückkehrte mit der Medizin, sie traf den Leoparden essend.

„Ah! manyale! Humba ahito?“

„Ah! Schwager! Die Krankheit sie ist beendet?“

„Iye! Manyale.“

„Ja! Schwager.“

„Nakundui tetéte ka kpáu bokaba.“

„Ich bin gelaufen umsonst zum Medizin suchen.“

¹ Die Kolanuß wird zusammen mit rotem Pfeffer (kleine Paprikasorte) in einem hölzernen Mörser mit Wasser gestampft und dann durch Röhren getrunken. Diese im Halse brennende Mixtur steht tagsüber stets bereit. Auch soll ihr eine glückbringende Kraft innewohnen; so sagt er z. B., während er die Nuß und den Pfeffer stampft, bevor er zur Jagd geht: *Ngbongbole* (Kolanuß) *huma* (träume) *engendu* (die Netzzagd) *atae* (möge Erfolg haben).

² Ein geflochtener, einer dickbauchigen Flasche ähnlicher, mit einem Deckel versehener Korb, in welchem die Frau für unvorhergesehene oder besondere Gelegenheiten Leckerbissen, wie getrocknete Raupen, Fische oder geräuchertes Fleisch, aufbewahrt.

³ Weiße Kerne einer kleinen, länglich runden Kürbisfrucht, welche³ sehr ölhaltig sind.

⁴ Unten viereckige, oben runde Körbchen, welche als Schüssel dienen, während die daraufgelegten großen Blätter als Teller gebraucht werden.

„Kale! Natombaro indáu. Lia ka wahê, wayeno.

„Nein! Ich sie nehmen werde nachher. Sitz auf dem Boden, daß du essest zunächst.

Kaliki toma tahi, gehe, tekede-tekede, tahi-tahi.“

Es nicht bleibt eine Sache eine große, (viel) aber klein-klein, groß-groß¹.“

A alipilea, baengi, balale ka toró. Na biti

Als es schon dunkel geworden, sie gingen hinein, um zu liegen im Schlafe. In Nacht

hobe ekopi egbandi, adai ka henge, agito ka ngbale

mitten (um Mitternacht) der Leopard stand auf, ging hinaus nach draußen, ging zum Hause

ya bamême, omoi bue, badi ayito. Atombi mekua ohisi ka

der Ziegen, er sie tötete alle, andere er aß. Er nahm die Knochen er sie legte bei

kolupa ka ngbale na adingi ekokoli na magila. Na lesa bato

der Antilope ins Haus und bestrich die Türe mit Blut. Bei Tagesanbruch die Leute

batani ngbale ya bamême yobunua na bamême bue bomo.

trafen das Haus der Ziegen zerstört und die Ziegen alle getötet.

„Aba yo! Bia! eh! Bia! eh! Leto

„Vater ach! Kommet doch! Kommet doch! Eine schwere, schreckliche Angelegenheit

ndo, bamême bue bakwito eh!“

da, die Ziegen alle sind tot eh!“

Indau bameni mekua ka kolupa ka ngbale na magila k'ekokoli.

Nachher sie sahen die Knochen bei der Antilope im Hause und Blut an der Türe.

Ongi wue angboti iyali. „Aba! Abi nano lebia, na atedji bo.“

Das Dorf ganze war zornig sehr. „Vater! Sie kommt hieher zu Besuch, und sie uns hat gemacht so.“

Bagito batombi makonga, bamoi kolupa. Bayito. Ekopi

Sie gingen sie nahmen Lanzen, sie töteten die Antilope. Sie sie aßen. Der Leopard

atombi ebêle tia, amahi ta moi.

nahm den Schenkel selbst, und vollendete allein er.

Bo ekopi adji na ngandi², na bobolo³, na ekobê⁴.

So der Leopard machte mit ngandi und bobolo und ekobê.

Yadi biti ekopi agito gotó lebia na mboló edongo.

An einem anderen Tage der Leopard ging wieder zu Besuch mit dem mboló zusammen.

Mbolo amê api omi momê lendinda na legbulú ta na

Des mbolo die Mutter sein ihm gab dem Kinde ihrem zusammen mit Maisknödel⁵ auch noch

toma ta engba: Bangonda na ngai, dedea: „Tomba yue omi mwame,

Beilage: Ngonda-Fische und Fleisch, sprechend: „Nimm alles Kind mein,

kula njala kale na lekanda moto mwanye ndo.“

weil der Hunger nicht ist mit Menschenfreundlichkeit, ein Mensch ein schlechter da.“

Ekopi na mbolo bagegeito ka pala. Na ekopi kadeda dedea:

Der Leopard und das mbolo marschierten im Walde. Und der Leopard sprechen sagend:

„A bone edame? Njala edjilea, tayanone?“

„Es ist wie Freund mein? Der Hunger mir gemacht hat schon, sollen wir noch nicht essen?“

¹ Wer den Pfennig nicht ehrt, ist des Talers nicht wert.

² Ngandi, etwas kleinere und dunklere Antilope als kolupa.

³ Boboló, etwas größere Antilope mit weißen Punkteflecken auf dem rotbraunen Fell. Sie frißt besonders gern die Maniokblätter. Ihr Schrei gleicht dem Bellen des Hundes.

⁴ Ekobê, Wasserantilope, groß wie ein mittlerer Hund; dunkles Fell mit weißen Punkteflecken.

⁵ Gestampfter junger Mais in Blätter gewickelt und so in der Asche geröstet.

„Iye nabato!“

„Ja ich will!“

Ekopi: „Takaleane moyeli?“

Der Leopard: „Sollen wir vertauschen die Speise?“

Na mbolo kabuya: „Kale, kabonge bo. Eke indau humba

Und das mbolo antworten: „Nein, es ist nicht gut so. Wenn nachher Krankheit
odjaro, bato banyenye badedaro: „Ekopi ayi eyeli teka
dir tun wird, Menschen schlechte sagen werden: „Der Leopard hat gegessen Nahrung des

mbolo te ahumba. Mbolo api nde mbaho. Bokaleana
mbolo jetzt ist ihm krank. Das mbolo hat ihm gegeben wohl Gift. Das Vertauschen

moyeli teba eme.“

die Speise ich nicht will ich.“

Bo mbolo ayi toma têtê tanjanja na ekopi toma ta

So das mbolo aß die Sache die seine die sehr gute und der Leopard die Sache des
lekpekepe têtê. A badèi ka umbaho wa kpáu, ekopi adedi: „Edame,
Schundes seine. Als sie kamen zu dem Baume der Medizin, der Leopard sagte: „Freund

eke wemena, ehumbato, wabule nano, watom-
mein, wenn du mich siehst, es ist mir krank, du mögest zurückkommen hieher, damit du
be melia mia; kpáu tetame ndo.“

nehmest die Wurzeln selbst; die Medizin mein das ist.“

Bagugi ohambi. Mbolo gehe aduhi molia na mbaho eê,

Sie verfolgten den Weg. Das mbolo aber holte heraus die Wurzel mit dem Messer sein,
ahisi ka lekete. Ká'ngi bato bagboneagi benja ekopi na
es sie steckte in die Tasche¹. Im Dorfe die Leute sie empfingen gut den Leoparden und
mbolo.

das mbolo.

„Gbone ekopi ooo! Gbone manyale ooo! Gbone mbolo eee!“

„Willkommen Leopard ooo! Willkommen Schwager ooo! Willkommen mbolo eh!“

Bamambi moyeli. A babito na wu, ekopi andongagi, ahumba

Sie kochten Speise. Als sie kamen mit ihr, der Leopard sich stellte, ihm ist krank

dedea: „Naba, naengie, nalale ka kengo ehumbato. Beo!

sagend: „Ich will, ich gehe hinein, ich liege auf dem Bette es ist mir krank. Hollah!

Manyale, nakwito eh, nakwito eh eh, wage wakabe kpáu

Schwager, ich bin gestorben eh, ich bin gestorben eh eh, gehe du suchest die Medizin
tetame.“

mein.“

„Kale na kula“

na ta adeda, alubua

„Es ist nicht von Angelegenheit“ (d. h. es hat nichts zu sagen) und sprechend öffnet

lekete lèlè, atomba kpáu tia, agua ekopi ka ngbale.

die Tasche sein, nimmt die Medizin die bestimmte, bringt sie dem Leoparden ins Haus.

Moi mwengeki atomba moyeli, amahia wue tegba. Ekopi ka kengo

Es selbst nimmt die Speise, vollendet sie alle vollständig. Der Leopard auf dem

akamba ka molema: „Onolo wèbè kehali; nàdja bone?

Bette denkt im Herzen: „Die Reise diese ist mir nicht günstig; ich tue was?

¹ Eine aus Fell oder Stoff oder Flechtwerk hergestellte Reisetasche zum Umhängen.

Njala edja. „*Agami bogama:* „*Manyale mbolo eh,*
Der Hunger mir tut.“ Er schrie das Schreien (er heulte laut auf): „Schwager *mbolo eh,*
edame oh, nakwa humba eh, na njala emo.“
Freund mein oh, ich sterbe (vor) Krankheit eh, und der Hunger mich tötet.“

„*Lambeno na boya! Wayaro, eke humba ahilea.*

„Warte zunächst mit dem Essen! Du essen wirst, wenn die Krankheit schon beendet ist.

Na goto toma kaleba, namahilea moyeli wue.“

Und zudem (die Sache) es ist nichts mehr da, ich habe vollendet die Speise ganz“.

„*Na biti hobe mbolo awihi, ekopi ada ka henge, aengiato*

Um Mitternacht das *mbolo* hörte, der Leopard geht heraus nach außen, er geht hinein
ka ngbale ya bamème. Mbolo agugi na ameni, gobè ekopi amo ban-
ins Haus der Ziegen. Das *mbolo* folgte und sah, wie der Leopard tötet die

gai bue. Mbolo abuli bepetepete ka ngbale. Indau ekopi adji
Tiere alle. Das *mbolo* ging zurück ganz leise ins Haus. Nachher der Leopard tat

gobè peha, ahisi mekua ka mbolo ka ngbale, adingi ekokoli na magila.
wie vorher, er legte Knochen beim *mbolo* ins Haus, bestrich die Türe mit Blut.

Mbolo gehe, a ekopi aengi goto, atoyi, abulihe

Das *mbolo* aber, als der Leopard hineingegangen wieder, stand auf, daß er zurückkehren mache

mekua mue k'ekopi, na adinge ekokoli tètè na magila.

die Knochen alle zum Leoparden, und daß er bestreiche die Türe sein mit Blut.

Na lesa bato bagamagama: „*Bamoi bamème oh!*

Beim Morgen die Leute schrien durcheinander: „Sie (man) haben getötet die Ziegen oh!

Bamème bue bakwito eh!“

Die Ziegen alle sind tot eh!“

Bagito, bakabe modji. Batani mekua ka ngbale eka eko-

Sie gingen, daß sie suchen den-Täter. Sie trafen die Knochen im Hause des Leo-

pi; bameni magila k'ekokoli. Bagbélagi: „*Aba yo! Ama eh! Obia*
parden; sie sahen das Blut an der Türe. Sie schrien: „Vater ach! Mutter ach! Der Gast

mwahu atedji leto lobè. Na bangenga ya peha ta
unser er uns hat getan die grausige Sache diese hier. Und die Male von vorher nur

moi ndo adji. Kolupa, bobolo, ekobè bali na kuba.

er da hat es getan. Die Antilope, das *bobolo, ekobè* sie nicht waren mit Diebstahl.

Tomoi tetete. Bebè tatani mwengeni.

Wir sie haben getötet ohne Grund. Heute wir haben getroffen den Eigentümer (den Richtigen).

K'emone'wè tomo. Tage, tatombe mahongolo

Bei der Sonne dieser (heute) wir dich töten. Lasset uns gehen, daß wir nehmen die Waffen

mahu, tamole.“

unsere, daß wir ihn richtig töten.“

A ekopi, ande awihi madjege ka henge, adai ka ngbale eè,

Als der Leopard, welcher hörte den Lärm draußen, herauskam aus dem Hause sein,

atani ongi wue na bahola na makonga kakè. Abai atee, batumi

traf er das Dorf das ganze mit Pfeilen und Lanzen bei sich. Er wollte er fliehe, sie ihm

gehe likonga ka mepindi. Bo aangi ka wahè na mawinja mahihi

warfen aber eine Lanze ins Kreuz. So er lag auf dem Boden mit Schmerzen großen

lindo. Bahobagito: „*Wa na kuba eee! Wa na mbegi ooo! Bosa*

überaus. Sie ihn ausschimpften: „Du bist mit Diebstahl eee! Du bist mit Lüge ooo! Man

lelemba¹ ka melamba! Botene molo taka
 dir durchsteche die Zauberkraft in den Eingeweiden! Man dir abschneide den Kopf bis zu
miho! Bosa moyo na bomboto! Botume likonga
 den Augen! Man dir durchsteche die Kehle mit dem Bomboto-Messer!² Man dir werfe eine Lanze
*ka'ngongo, ada ta ka hopo!*³
 in den Rücken, daß sie herauskomme bis zum Bauche!

Ta bahobaga, batumea makonga na bahola ka'tega.
 Während sie ihn lästern, sie ihm schleudern Lanzen und Pfeile in den Leib.

Mbea abunuagi, luba ehoanagi.

Der Topf ist zerbrochen, das Wasser ist zerflossen. (Der Krug geht so lange zum Brunnen bis er bricht.)

Nr. 5. Gobê mba abi ka bato ka'ngi.
Wie der Hund kam zu den Menschen ins Dorf.

Mba na ekopi balito edongo ka pala. Jadi biti

Der Hund und der Leopard lebten zusammen im Walde. Am anderen Tage (einst)
bagamoagi kula ya bani bolungiha. „Manyale“, *adedi ekopi,* „bo-
 lamentierten sie wegen dem Kinder-Säugen. „Schwager“, sagte der Leopard, „das
lungiha a bekala, na eke minyo bada, a na mawinja mahihi.“
 Schänken ist hart, und wenn die Zähne hervorkommen, ist es mit Schmerzen groß.

„Wadeda ngeni, manyale ekopi“, ahemui mba, „taliaro

„Du sagst die Wahrheit, Schwager Leopard“, keuchte der Hund, „wir sein werden
bone?“ Na ekopi dedea: „A bone? Eke toyato bani, nde
 wie?“ Und der Leopard sagend: „Es sind wie? Wenn wir sie essen die Kinder, sobald
banonito na?“
 sie fett sind?“

„Bo a abonga iyali“, abuyi mba na saá.

„So ist es gut sehr“, antwortete der Hund mit List.

„Kula yodeda ndo“, adedi ekopi. „An-

„Sache besprochene das ist“ (das ist ausgemachte Sache), sagte der Leopard. „Wer
deabotaro peha, amagaro mwadi.“
 gebären wird zuerst, rufen wird den anderen.“

Babiti yekede indau ekopi aboti bani bihalo. Olungihi ta na

Tage wenige nachher der Leopard gebärte Junge drei. Er sie schänkte nur mit
ngbota, ta akambato ka molema: „Mba atebaro na toma ta ngba
 Mißmut, während er denkt im Herzen: „Der Hund wird lachen mit der Bellage
tobê.“
 dieser hier.“

¹ *Lelemba*, eine magische Kraft, die in den Eingeweiden ihren Sitz haben soll und sich von Vater auf Sohn, von Mutter auf Tochter vererbt. Wird jemand durch die Giftprobe der Hexerei überführt, so wird er unter Umständen getötet, und in seinen Eingeweiden sucht und findet man die *lelemba*.

² Ein schön gearbeitetes Messer in breiter Scheide, die an einem etwa 12 cm breiten Streifen aus der Haut der Elen-Antilope über der Schulter getragen wird. Am Griff ist ein schweres, in Dreieckform geschmiedetes Stück Eisen angebracht, wodurch ein Stoß mit diesem Messer schreckliche Wunden verursacht.

Biti ya bohalo mba abi k'ekopi amunde. Ta ka

Am Tage am dritten der Hund kam zum Leoparden er ihn sähe (besuche). Schon aus

esika agamagi: „Aba yo! Nakwito eh! Nagboaga, telueba
der Ferne er schrie laut: „Vater ach! Ich bin gestorben eh! Ich bin ganz schlapp, ich kann

Otega wue apetemani lindo. Leme lobê

nicht mehr. Der Körper der ganze ist weich (kraftlos), überaus. Die Schwangerschaft diese

*eguaru — t-étina?**

mir wird bringen was?*

Ekopi abuyi: „Bamebo ndo, nabotilea. Ta

Der Leopard antwortete: „Die meinigen diese hier, ich habe schon geworfen. Noch

ekede tadjaro mosalolo¹.“

ein wenig wir machen werden Festmahl.“

Mba alito ta amunda bani bolenga na bonona dedea: „Ba-

Der Hund war er betrachtet die Jungen die großen und fetten sprechend: „Die

bongaro.“

werden gut sein.“

„Nalibaga. Mabêlé alenga iyali. Molo mwame ebato,

„Ich glaube wohl. Milch ist viel sehr. Das Männchen mein hat mich gern,

babiti bayue, eguato toma ta engba.“

Tage alle (immer), er mir bringt Beilagen*.“

„Nagito, manyale, naba, nabule ka kame ka'ngi,

„Ich gehe weg, Schwager, ich wünsche, ich kehre zurück zu mir ins Dorf,

nombie.“

damit ich mich ausruhe.“

„Gea benja.“

„Gehe gut.“

*Ekede indau mba aboti bani bumoti banjanja iyali. Odiagi **

Ein wenig nachher der Hund warf Junge fünf schöne sehr. Er sie leckte

na olungihî bue bumoti na bogana beka ama. „Lambeno ekede, manyale

und sie schänkte alle fünf mit dem Stolz der Mutter. „Warte nur ein wenig, Schwager

ekopi, nondongaro.“

Leopard, ich dich täuschen werde.“

Biti ya bobale na ya bohalo mba atiki ka bani bêbê, adai

Am Tage dem zweiten und dem dritten der Hund blieb bei den Jungen sein, er ging

ta ka moyeli bokaba, biti ya bokwanganea, biti yodeda,

hinaus nur zum Essen suchen, am Tage dem vierten, dem Tage dem verabredeten,

abai gehe, age k'ekopi. Peha agi ka'moa, ehoe otega.

wollte er aber, er gehe zum Leoparden. Zuvor er ging zum Bache, er sich wasche den Leib.

¹ *Mosalolo*, Festmahl für die Familie, während *mangbu* ein Fest für das ganze Dorf ist.

² Dies spielt an auf die Sitte, daß der Vater der Mutter nach der Geburt besondere und häufigere Zulagen bringt.

Ahoti emone, tua batubumane.

Katinda akundui lem-

Er sonnte sich, damit die Haare weich würden (sich anschmiegen). Nachher lief er in

bango kogoro na kuele, mabêlê baengie, aŋga, ekopi
Elle flüßaufwärts und abwärts, damit die Zitzen hereingingen, in der Absicht, daß der Leo-

kamene, mba abotilea.

Indau anyito, anyito, anyito luba,

pard nicht sehe, der Hund hat schon geworfen. Hernach er trank, er trank, er trank Wasser,

hopo atume. Bo agito k'ekopi ta ahemua. Moi ndo agbo-
damit der Bauch voll werde. So er ging zum Leoparden stöhnend. Er da hieß

neagi ta k'esika: „Gbonê! Inyamame. Nobalea. A bone
ihn willkommen schon aus der Ferne: „Willkommen! Bruder mein. Ich will dir wohl. Es ist wie

kako? Mboli tina?“
bei dir (wie geht's dir)? Nachricht welche (was gibt's Neues)?“

„Aba yo! Nakwa; lême

lebo ndo emola.

Inyamame.

„Vater ach! Ich sterbe; die Schwangerschaft diese hier mich ganz tötet. Bruder mein,

naŋboaga.“

ich bin schlapp.“

„Bia opuma ka mosalolo, toma ta engba obongihiaro

otega.“

„Komm morgen zum Festmahl, die Zulage dir in Ordnung bringen wird den Körper.“

„Iye! Nabangato gehe emone. Bodjó kehali.

Bilingo

„Ja! Ich bin bange aber (vor) der Sonne. Die Hitze tut mir nicht gut. Der Schweiß

edja.

Nabato, nabie na ngogoro.“

mir tut (Ich schwitze stark). Ich wünsche, ich komme am Abend.“

„Iye! Kale na kula, gobê wabato. Ongi oo ndo, wadjato gobê

„Ja! Das hat nichts zu sagen, wie du willst. Das Dorf deines hier, du tust wie

wabato. Opuma, a emone agito, nolamba.“

Dedea: „Tika benja.“

du willst. Morgen, wenn die Sonne weggeht, ich dich erwarte.“ Sprechend: „Bleibe gut (gehab

Mba abuli 'kakê.

dich wohl).“ Der Hund kehrte zurück zu sich.

Ekopi abuyi: „Gêa benja! Walale

gobê njale, webande

Der Leopard antwortete: „Gehe gut! Du mögest schlafen wie ein Büffel, du mögest

gobê mbongo.“

aufwachen wie ein Elefant (schlafe wohl).“

Na lesa ekopi otenel bani bêtê kingo dedea: „Kame-

Am Morgen der Leopard ihnen schnitt den Jungen sein den Hals sagend: „Ihr sollt

saroba

na minyo.“

Okalingi ka leta. Agito,

akabe-

mich nicht mehr stechen mit den Zähnen.“ Er sie röstete am Feuer. Er ging weg, er suchte

kabe

mokinda.

Atugi

luba, alambi

ngbindi² ka mbea, abihi

hie und dort Maniokblätter¹. Er schöpfte Wasser, er kochte das Gemüse im Topfe, er tat

maina.

hinein Öl.

¹ Die jungen zarten Blätter des Maniokstrauches, welche, gekocht, ein wohlschmeckendes, von den Eingebornen vielgebrauchtes Gemüse abgeben.

² *Ngbindi* ist der generelle Name für „Gemüse“.

Na ngogoro ta alipa, mba abito k'ekopi. Egbëtito¹ na
 Am Abend während es dunkelte, der Hund kam zum Leoparden. Er grüßte und
tête alito ka wahê dedea: „Eke narissa, eke narissa lia, inyamame,
 sogleich saß er auf dem Boden sagend: „Ob morgen, ob übermorgen, Bruder mein,
telibe kale gehe abele, bakobana.“
 ich weiß nicht, es ist nicht jedoch weil, sie schlagen sich untereinander.“

„Bame bo bachiganilea“, adedi ekopi, ta awaniha
 „Die Meinigen hier haben sich schon vertragen“, sagte der Leopard, während er zeigt
mbea. Ta adeda atombi bakalinga yonona yibale; atombi obubu,
 den Topf. Sprechend nahm er Braten fette zwei; er nahm den Wassertopf,
ahisi dedea: „Beo! Inyamame: Tomba waya. Ta belala bolun-
 stellte ihn hin sprechend: „Holla! Bruder mein: Nimm (und) iß. Nur die Dummen sie sie
giha bani.“
 schenken die Jungen.“

Ta akeleba, ehisi ebêle tia ka'no. Mba
 Während er redet, er sich steckte einen Batzen richtigen ins Maul. Der Hund
agugi dedea: „Mbolo kale na ngai gobê bani bobo, alumba benja
 folgte sagend: „Das mbolo ist nicht mit Fleisch wie die Jungen dein, es riecht gut
ka hongo, na agbolomana ka'no.“
 in der Nase, und es ist schmackhaft im Munde.“

Bo bayagito, bayagito ngai na mokinda tako biti hobe. A
 So sie aßen sehr, sie aßen sehr Fleisch und Maniokblätter bis zur Mitternacht. Als
apipi ayami, mba akêngei katoya; adjito gehe, gobê magolo
 der *apipi*-Vogel² schrie, der Hund versuchte aufzustehen; er tat jedoch, als wie die Beine
balueba kakumba. „Nagito, manyale ekopi. Koetatero,
 nicht können mehr ihn tragen. „Ich gehe weg, Schwager Leopard. Du nicht bereuen wirst,
ta molipila nomagaro na owe. Tika benja.“
 noch eine Weile ich dich rufen werde auch dich. Bleibe gut.“

„Gea benja.“ Mba agito. Biti ya indau atiki kakê bebi;
 „Gehe gut.“ Der Hund ging. Am Tage dem folgenden blieb er zu Hause still;
kahêngeli, olungihi bani bête. Biti ya bohalo abi
 er ging nicht spazieren, er sie schänkte die Jungen sein. Am Tage dem dritten kam er
k'ekopi. Ta ka esika agbêlagi: „Beo, manyale! Abongato. Obi
 zum Leoparden. Schon aus der Ferne schrie er: „Hollah, Schwager! Es geht gut. Gestern
naboti bani bumoti, banjanja. Lambeno babiti mabo, balêngaro.
 habe ich geworfen Junge fünf, schöne. Warte nur Tage zehn, sie groß sein werden.
Wahebaro. Koleba na ekao ta ngai? Nakwa hei.“
 Du wirst staunen. Bist du nicht mehr mit einem Stück von Fleisch? Ich sterbe (vor) Verlangen.“

„Atika ta edeu tekede ta obi.“ Bayito.
 „Es bleibt nur ein Rest ein kleiner von gestern.“ Sie aßen.

¹ Wörtlich: Er hat sich geschlagen. Die Eingebornen grüßen, indem sie sich mit der flachen Hand auf den Schenkel schlagen und dann militärisch grüßen.

² Ein oben brauner, unten weißer Vogel von der Größe der Amsel, der seinen Namen seinem Schrei *pipi-pipi-pipi-pipi-pi*, der in absteigender Skala erklingt, verdankt. Er ruft tagsüber, aber auch nachts, gegen Mitternacht und am frühen Morgen.

„Tete n'aba, nage ka pala, nakabeno ngai.“

„Jetzt ich will, ich gehe zum Walde, ich suche zunächst ein Tier.“

Ekopi gehe, *alito nde amundi mba*, *ekihilagi dedea*:

Der Leopard aber, welcher war er betrachtete den Hund, sagte zu sich sprechend:

„Telibe eme! *Nalibage, mba ndo abato, endonge. Nagugenone?*“

„Ich weiß nicht ich! Ich glaube, der Hund da will, er mich täusche. Soll ich nicht zu-

Adj, gobè adedi. Eke mba amundi katinda, ekopi
nächst mal folgen?“ Er tat, wie er sagte. Wenn der Hund schaute zurück, der Leopard
ehomi. A abi ka lepipa leka mba ebili, awihi bani bag-
verbarg sich. Als er kam zur Höhle des Hundes in die Nähe, hörte er die Jungen bellen

bomaga iyali. „Tededino? Mba endongi. Aboti ndele.

schr. „Hab ich's nicht gesagt? Der Hund hat mich getauscht. Er hat geworfen lange.

Lambeno gehe ekede noluaro manyale.“ Agi lembango, akabi

Warte zunächst aber ein wenig ich werde dich können Schwager.“ Er ging in Eile, er suchte

munu na bandua. Ahisi yue ka lepipa leka mba, ta atumi bembe.

Gras und Blätter. Er legte alles in die Höhle des Hundes, bis sie voll war bis oben an.

Mba a awihi holo ya ekopi, ededii: „A bone?

Der Hund als er bemerkte den Geruch des Leoparden, sagte zu sich: „Es ist wie?

Ekopi ameni nde mepeto mame? Nadje bone? Ekopi aba

Der Leopard hat er denn gemerkt die List mein? Was soll ich tun? Der Leopard will

atombe legamele, aba emo.“

er nehme Rache, er will er mich töte.“

Ekopi amagi ombilimbi: „Beo! Edame. Gee wegue leta.“

Der Leopard rief die Bachstelze: „Holla! Freund mein. Gehe bring mir Feuer.“

Ombilimbi abumbui na abuli na lekala lekede k'esobo, adèti
Die Bachstelze flog und kehrte zurück mit Holzkohle einer kleinen im Schnabel, sie sie

ka wahè. Ekopi atombi lekala, abihi ka mumu. Adoyito.
warf auf den Boden. Der Leopard nahm die Holzkohle, legte sie ins Gras. Er blies.

Mumu gehe ali ta bedè, kalolohi, adai ta mekili.

Das Gras aber war noch feucht, flammte nicht auf, es stieg nur Rauch auf.

„Beo ombilimbi! *Wameno nano pamba. Wamunde benja! Mba*

„Holla Bachstelze! Stehe zunächst hier Posten (Wache). Schau zu gut! Der

katee. Eme mengeki nagee, nakabe leta lahi.“

Hund nicht entfliehe. Ich selber gehe, ich suche Feuer großes.“

Mba a awihi mali mek'ekopi, adedi: „Bo abongi. Te natea.“

Der Hund, als er hörte die Worte des Leoparden, sagte: „So ist es gut. Jetzt entfliehe

Adoyito ombilimbi mekili ka miho. Moi ta ekpagi miho
ich.“ Er blies der Bachstelze den Rauch in die Augen. Sie, während sie sich rieb die

kameni gobè mba atei na bani bikwanganea. Atiki ta tadi
Augen, sah nicht wie der Hund entfloß mit Jungen vier. Es blieb nur das

ka lepipa, mba akunduagi na bani bèbè kuele na ad-
Kleinste in der Höhle, der Hund lief mit den Jungen sein flußabwärts und setzte

jabi kobili na aengi ka pala ehomele. Ekopi

über zur anderen Seite und ging hinein in den Wald, damit er sich gut verstecke. Der

abuli na leta lahi na adëti ka mumu. „Komeni

Leopard kam zurück mit Feuer großem und warf ins Gras. „Hast nicht gesehen toma?“

eine Sache (nichts)?“

Manyale dedea: „Temeni, ta abumbui.“ Ekopi

Schwager sprechend: „Ich habe nicht gesehen, stehe, da fliegt sie weg.“ Der Leopard

andongbi leta. Leta alolohagi lebogo lue apimani. A mumu

fachte an das Feuer. Das Feuer flammte hoch auf, der Felsen ganz war schwarz. Als das Gras

ahumbui, ekopi aduhi lebulu, akabe mba. Atani ta tuate,

verbrannt war, der Leopard nahm heraus die Asche, er suche den Hund. Er fand nur Haare,

benoli, mekua, na ka hunga atani tati, manje ka miho tobo

Federn, Knochen, und am Ende fand er das Jüngste, Augenbutter in den Augen voll

na lutu ka otega wue. „Aba! Toma ta boyo ndo? Mba egana

und die Krätze am Leibe dem ganzen. „Vater! Sache zum Essen dies? Der Hund bläht sich auf

iyali na toma ta boloaga. Nageno nae ka luba, nahoe.“

sehr mit Sache zum Kotzen. Ich gehe zunächst mal mit ihm zum Wasser, damit ich ihn

Ka ligonga ahêlei, na omi moka mba ahowi, abumbua

wasche.“ Am Uferweg rutschte aus, und das Junge des Hundes entschlüpfte, er springt

ka luba, adjaba kobili, aguga amê. Na ekopi

ins Wasser, er setzt über auf die andere Seite, er folgt der Mutter sein. Und der Leopard

agamagi: „Nadje bone? Telibe eme luba.“

heute: „Soll ich tun was? Ich nicht weiß ich das Wasser“ (ich kann nicht schwimmen).

Akunduato kogoro, akunduato kuele ta agamaga. Ka hunga atani

Er läuft flußaufwärts, er läuft flußabwärts heulend. Endlich traf er

umbaho, ande akumbi ka luba. Begalagala kogoro na kabumbua

einen Baum, welcher sich bog übers Wasser. Schnell hinauf und springen

kobili toma tredjune. Nake ka pala atani maho ma mba

auf die andere Seite Sache eine. Dort im Walde traf er die Spuren des Hundes

mwakpê, ande ohomilea bani bëtë. Ebobo tahi adungi mba,

des alten, welcher sie verborgen schon die Jungen sein. Furcht große ergriff den Hund,

a ameni, ekopi aguge. Na ledjodjoma edingi masimbo

als er sah, daß der Leopard ihm folge. Mit Hast bestrich er sich mit Farben

ka'tega. Hongo yapi, molo wapa, matéu lengali, magolo

auf dem Leibe. Die Nase schwarz, den Kopf rot, die Ohren wie der Himmel, die Füße

mabulu, ongongo lendua, mahonga ledodo, na bo emangihi ka

weiß, den Rücken wie die Blätter, den Hinteren wie Erde, und so er sich legte auf

lebogo kogoro, ta angoranaga na ngulu yue. A ekopi adel

einen Stein oben drauf, schnarchend stark mit Kraft aller. Als der Leopard kam

ka bege ia, alito ta amunda dedea: „Ngai

zu der Stelle der betreffenden, war er betrachtend (betrachtete er) sprechend: „Ein Tier

tina ndo? Temenili ngai mobê.“ Omagito bangai bue

was für ein dies? Ich habe noch nicht gesehen ein Tier solches.“ Er sie rief die Tiere alle

bebi hua pala. Bawihi bue na bue babito: Mbongo, njale,

nsgesamt aus dem Walde. Sie hörten alle und alle kamen: Der Elefant, der Büffel,

dupa, mème, kandolo, himba, gbeku, ngbèle, ehenje,

das Flußpferd, die Ziege, das Schaf, die Wildkatze, die Hausmaus, Waldmaus, Feldmaus,

mahoho, *tunga*¹ *papa mbolo*, *ngandi*, *hambula*, *sambala*, *gulu*, *mongala*,
 die stinkende Maus, die kleine Antilope, Antilopen,
mbulongo, *ndumbo*, *sugbu*, *ekobé*, *bobolo*,
 die Elen-Antilope, Okapi, die schwarze Antilope, die gefleckte Wasserantilope, die weißge-
libobi *akaka*, *ekpotokpo* *djidji*, *toto*, *moko*,
 streifte Antilope, die gefleckte Hyäne, großes, kleines Schuppentier, Otter, Fuchs, Eich-
alika, *elende*, *mbuma*, *njili*, *njio*, *ngbeá*, *lombulu*², *lingongo*,
 hörnchen, Igel, Stachelschwein, Wildschwein, schwarzes Wildschwein,
ekolobéa, *mokobi*, *hula*, *ababala*, *abula*, *kema*, *punga*, *mbambi*.
 Gorilla, Schimpanse, Hundsaffen, Meerkatzen, Kolumbus-Affe (Seidenaffe).
Bue balito ta bamunda. *Ngai mobo?* *Bakéngéi babande*. *Njale*
 Alle waren betrachtend. Das Tier dieses hier? Sie versuchten es zu wecken. Der Büffel
agbei na epudu, *mbongo adoyi na lebombo ngbea angbului*,
 scharrte mit dem Hufe, der Elefant blies mit dem Rüssel, das Wildschwein grunzte,
kema alobii na miho, *kolupa ayongomi na okondo*,
 die Meerkatze blinzelte mit den Augen, die Antilope schüttelte mit dem Schwanze,
mokobi akpéki.
 der Schimpanse kratzte

Bamuana: „*Ngai, tina ndo? Andealiba, kalena.*“

Sie fragten sich gegenseitig: „Ein Tier, was für ein dies? Der, welcher weiß, ist nicht da.“

Mbongo agbélagi: „*Angile a wane?*“ *Moi ndo alibato bakula*

Der Elefant rief: „Die Schildkröte ist wo? Sie da weiß die Ange-“

yue, moi ndo atekihilage.“

legenheiten alle, sie da soll uns aufklären.“

Angile kali na. Bagito, ka angile bokaba. Eke adéi,

Die Schildkröte war nicht da. Sie gingen, um die Schildkröte zu suchen. Als sie ankam,

adededi: „*Mekumbe ka umbaho kogoro, nokwamelage ngai*,

flüsterte sie: „Tragt mich zum Baume hinauf, damit ich euch zu wissen tue ein Tier

tina ndo. Beo! Manyale mokobi, bia, wakumbe angile kogoro.“

was für ein dies. Hollah! Schwager Schimpanse, komm, daß du tragest die Schildkröte hinauf.“

A badéi ka ledombo, angile agbélagi: „*Mba odunge! Hia!*

Als sie gekommen zum Gipfel, die Schildkröte schrie: „Hund sie fasse! *Hia!*

Hia!“ *Teté mba alubui ono, gobé abai amé bue*

Hia!“ Sogleich der Hund sprang auf, öffnete den Mund, als wollte er verschlucken alle

n'edjune. Eboho tahi odungi bangai bue, batei ta bapali yue. Mba

mit einmal. Furcht große sie faßte die Tiere alle, sie flohen zu Seiten alle. Der Hund

eyongomi, dedea: „*Te naba natoye ka pala.*“ *Akunduagi*

schüttelte sich, sagend: „Jetzt ich muß ich hebe mich fort aus dem Walde.“ Er lief sehr

lebango, na atani moto ka batío, ta agbéta mbaho. Mba akundui

in Eile, und er traf einen Mann auf dem Felde, fallend Bäume. Der Hund lief

kaké. Moto, a ameni, adedi: „*Ngai tina ndo?*“ *na abulito ka-*

zu ihm. Der Mann, als er gesehen, sagte: „Ein Tier was für ein dies?“ und ging zu-

¹ Ein rattenähnliches, zirka 30 cm langes Tier mit Elefantenrüssel, leopardähnlichem Fell und Schwanz wie eine Ratte, lebt hauptsächlich von Termiten.

² Graues Tier wie ein großes Schwein mit Eselskopf, mit Antilopenhörnchen und braunem Haarbusch, auf dem Hinteren einen kreisrunden weißen Fleck, Füße wie ein Schwein.

tinda, kakula abangi. Mba gehe agugi, adjugi na akondo,
rück (rückwärts), weil er bange war. Der Hund aber ihm folgte, wedelte mit dem Schwanze,
abumbui kakê na alambi ebo teka moto. Te moto ameni, kale
sprang zu ihm und leckte die Hand des Menschen. Jetzt der Mann sah, daß es
nde ngai mwakala. Mba alikito kakê, A amahilea leteani
nicht sei ein Tier ein bissiges. Der Hund blieb bei ihm. Als er beendet hatte die Arbeit
lêlê, abulito kakê ka'ngi. Mba akundui peha ta elumba dodo.
seine, ging er zurück zu sich ins Dorf. Der Hund lief vorher beschneifelnd die Erde.
Moto agugi katinda ta aheba. A badêi ka'ngi, mba agi taka
Der Mann folgte hinterher staunend. Als sie angekommen im Dorfe, der Hund ging bis zum
ngbale eka moto mwia, elihi ka mahonga, ta alamba mwengeki.
Hause des Mannes des betreffenden, setzte sich auf den Hinteren, erwartend den Besitzer.
A moto abilimani, abumbui goto kakê, alambi ebo. Ongi
Als der Mann in die Nähe gekommen, sprang er wieder zu ihm, leckte die Hand. Das Dorf
wue abi, amunde. Mba gehe amena mbiti ta ligboi ka dodo,
das ganze kam, es betrachtete. Der Hund aber sieht ein Stück reifer Banane auf dem Boden,
atomba, ayato. Bue bateba.
er nimmt, er ißt. Alle lachten.

Biti ya indau, mba abungagi. Mwengeki alito na bodogi.
Am Tage dem folgenden, der Hund war verloren. Der Besitzer war mit Trauer.
Omo kalipili, ta mba abuli na bani bêbê. Lehaho lahi
Jedoch es dauerte nicht lange, bis der Hund zurückkam mit den Jungen sein. Freude große
lindo ka'ngi. Bato bue baba batombe omi. Bamba kabadji moto
überaus im Dorfe. Leute alle wollen sie nehmen ein Junges. Die Hunde nicht taten dem Menschen
bakula yanyenye, badjito ta benja. Bagbomagi na ngulu yue, eke ngai
Dinge schlechte, sie taten nur gut. Sie bellten aus Leibeskräften, wenn ein Tier
mwakala abilimani ka'ngi. Eke bato bagito k'engendu, mba
ein bissiges sich näherte dem Dorfe. Wenn die Menschen gingen zur Jagd mit Netzen, der Hund
ohagi bangai ka maya.
sie trieb die Tiere zu den Netzen.

Bo mba abi ka bato ka'ngi, na taka biti ia
So der Hund kam zu den Menschen ins Dorf, und von dem Tage dem betreffenden
alito mololomé mwa bangai hua pala.
war er der Gegner der Tiere aus dem Walde.

Dupa na molanga.

Flußpferd und Krokodil.

„Epa tetam' ezêgêlê! Epa tetam' ezêgêlê!“ Bo yadi biti
„Mir gib mein ezêgêlê!“ Mir gib mein ezêgêlê!“ So an einem anderen Tage
dupa alito ka lioke, agami; kula njala adjito. Omo moto
das Flußpferd war auf der Sandbank, es schrie; weil der Hunger ihm tat. Jedoch der

¹ Ist jemand auf Reisen und kommt vom Hunger ermattet und vom Gehen müde in ein Dorf oder die *mahêlê*, d. h. fern vom Dorf liegende Felder, in denen sich aber immer Leute befinden zum Schutze der Pflanzungen gegen Elefanten, und weiß nicht, zu wem hingehen, so ruft er: *Epa tetam' ezêgêlê*. Derjenige, welcher ihm Gastfreundschaft erweisen und Unterkunft gewähren will, ruft als Antwort: *Ezêgêlê oâ*.

kali na. Balito ta baliolio, babumbudumbuito.
 Mensch nicht war da (niemand war da). Es waren nur Strandvögel, sie flogen hin und her.
Dupa gehe kakihi na bogama. Goto na goto agbèlagi:
 Das Flußpferd aber nicht aufhörte mit dem Schreien. Wieder und wieder schrie es laut:
 „Epa tetam' ezègèle! Epa tetam' ezègèle!“ *Ngenga babuyi:*
 „Mir gib mein ezègèle! Mir gib mein ezègèle!“ Auf einmal sie (man) antworteten:
 „Ezègèle od!“ *Dupa eneli. Ali nde molanga, andeabuyi,*
 „Ezègèle od!“ Das Flußpferd horchte auf. Es war aber das Krokodil, welches geantwortet,
tu ada ka luba. Dupa agito kakè. Molanga agbo-
 während es hervorkam aus dem Wasser. Das Flußpferd ging zu ihm. Das Krokodil hieß
neagi: „Gbone manyale! Njala ndo odjato?“
 es willkommen: „Willkommen Schwager! Der Hunger da dir tut?“

„Iye! Njala a bekāla¹.“

„Ja! Der Hunger ist hart.“

„Kale na kula, te waliato ohid
 „Es nicht ist mit Sache (das hat nichts zu sagen), jetzt bist (oder bleibst) du Gast
mwame. Ongi oo ndo. Na eke wabato, tadjaro ledada.
 mein. Das Dorf deines da. Und wenn du willst, wir machen werden Blutsfreundschaft.
Batoma tetame-teto ndo. Mundeno mebili mue mibale! Eyeli tanja!
 Die Sachen meine-deine da. Betrachte zunächst die Ufer alle beide! Essen schönes!
Mumu epetepele na katinda babatio na mopunga² na bapo. Wayaro.
 Gras zartes und dahinter Felder mit Reis und Bananenstauden. Du essen
Omo! Mokondo kolemene kula yimoti: Bato. Bololomé
 wirst. Jedoch! Genosse vergiß nicht Angelegenheit eine: Die Menschen. Die Feinde
bahu ndo. Womenato babia na mato mabo. Bogugagaro,
 unsere da. Du sie siehst sie kommen mit Einbäumen ihren. Sie dir nachstellen werden,
balutaro kogoro bilengo³, bomo. Ka kula ndee,
 sie ziehen werden in die Höhe Lanzen, um dich zu töten. Wegen der Angelegenheit
wekpè. Bo bahu bibale tadjeno lokele, tabonge-
 dieser besagten, habe acht. So wir zwei machen wir zunächst ein Bündnis, daß wir
lane. Owe ndo wa na bohi na ngulu. Eke womenato
 uns unterstützen gegenseitig. Du da bist mit Größe und Macht. Wenn du sie siehst
bato balukato na bwato ka luba, wage wohoage,
 die Menschen sie rudern mit dem Einbaum auf dem Wasser, du sollst gehen du sie um-
bakwe ka luba. Eme ndo nogamelaro; nabiaro,
 werfest, daß sie sterben im Wasser. Ich hier ich dir helfen werde; ich kommen werde,

¹ Gleichsam, um den Grad anzugeben, wird das *ā* langgezogen.

² *Mopunga* ist das Kiswaheli-Wort *mupunga*; der Reis wurde hier erst durch die Wang-wana (= arabisierte Sklavenjäger) bekannt und eingeführt.

³ *Elengo*, eine Falle, um Elefanten und Flußpferde zu töten. Sie besteht aus einem zirka 2½ bis 3 m langen Baumstamm, in welchem eine sichelförmige oder spitze Lanze eingelassen ist. Über einem Wildpfade werden zwei hohe Bäume durch zwei armdicke Stöcke miteinander verbunden. Über diesen beiden liegt ein Stock, an dem eine Schlingpflanze befestigt ist, welche am Baume entlang unten in zirka 20 cm Höhe den Wildpfad überquert. Am anderen Ende des querliegenden Stockes hat man den schweren Baum mit der Lanze aufgehängt. Kommt jetzt das Tier den Pfad daher und zieht unten die Schlingpflanze weg, so fällt ihm die Lanze mit aller Wucht in den Rücken.

noya. Bo atehali bue bibale: Owe wabaro, wahêngele
 ich sie esse. So es uns günstig sein wird allen beiden: Du du wirst können, du spazierest
têngo ka ligonga, na eme naluaro toma ta êngba.
 wohlbehalten am Uferweg, und ich ich erhalten werden Beilage.“

Banu bato ba luba makambe lokele ndolo. Eke maluka na
 ihr Leute vom Wasser bedenket das Bündnis dies besagte. Wenn ihr rudert im
bwato ka luba, kamalemenego dupa na molanga.
 Einbaum auf dem Wasser, vergesst doch nicht das Flußpferd und das Krokodil.

Mokobi na Bato¹.

Der Schimpanse und die Menschen.

Mokobi agugageani babiti bayue na bato ba'ngi. Ba-
 Der Schimpanse wurde verfolgt Tage alle (immer) von den Menschen des Dorfes. Sie
tumi makonga na bahola. Omo biti yimoti mokobi kateiba.
 ihm warfen Lanzen und Pfeile. Jedoch Tages eines der Schimpanse floh nicht mehr.
Bato bahebagi, kula bameni, mokobi abia na likonga.
 Die Menschen wunderten sich sehr, weil sie sahen, der Schimpanse kommt mit einer Lanze.
Na mokobi amoi moto. Indau kumu amui mokobi:
 Und der Schimpanse tötete einen Menschen. Nachher der Häuptling fragte den Schimpansen:
„A nde ndje, ande opi likonga lobe?“ Na mokobi kabuya:
„Es ist wer, welcher dir gegeben hat die Lanze diese hier?“ Und der Schimpanse antwortete:
„Eme ndo naba nomue. A nde ndje, ande aibi makonga mame?“
„Ich hier will ich dich frage: Es ist wer, welcher gestohlen hat die Lanzen mein?“
Kale owe ndo moto? Telene eme abanu.“
 Ist es nicht du hier Mensch? Bin ich denn nicht ich der Vater euer?“

Kilongo² na Kolu³.

Der Fasan und die Waldschildkröte.

Yadi biti kilongo atani kolu. „Wagea wane, edame?“
 An einem anderen Tage der Fasan traf die Schildkröte. „Du gehst wohin, Freund mein?“
„Nagito lebia k'esika ka manyale.“
„Ich gehe zu Besuch in die Ferne zum Schwager.“
„Bohêngela a bopopolo, eke wabato, wagegee ta na magolo na
lindo, eke wabato, wakumbe ta na ngbale. Nomoha. Ka kame
 zumal, wenn du mußt, du marschierest nur mit den Füßen und
 das Spazieren ist hart, wenn du mußt, du marschierest nur mit den Füßen und
bohêngela kale na kula. Eme nabumbua ta na mapapa mame.“ Ta adeda
 hat das Spazieren nichts zu sagen. Ich fliege nur mit den Flügeln mein.“ Sprechend
kilongo akundui ka hunga ya otawe, abumbui kogoro ka ledombo na agbi
 der Fasan lief zum Ende des Astes, flog über den Gipfel und kam

¹ Diese Erzählung stammt aus der Sippe *Bagandjoro*, deren Totem der Schimpanse ist.

² Ein schöner Vogel, in Größe, Gestalt und Flug gleich dem Fasan, mit blau-gelbem Gefieder.

³ Die Waldschildkröte.

ka wahé ka kolu dedea: „Iye! Eke walibeto, gobé eme,
nieder auf den Boden zur Schildkröte sprechend: „Ja! Wenn du es könntest, so wie ich,
inda walia lembango ka manyo.“
so wärest du schnell beim Schwager dein.“

Kolu abuyi: „Wegana iyali, gobé woagato bato
Die Schildkröte antwortete: „Du blahst dich auf sehr, als ob du sie übertriffst Menschen
bue. Napatana na'we: Eme ndo noagato.“
alle. Ich wette mit dir: Ich hier ich dich übertreffe.“

„Aba! Wabato wedje?“

„Vater! Willst du mich herausfordern?“

„Iye! Eke wabato, tage banjonjo. Eke wa na ngulu na
„Ja! Wenn du willst, so laß uns gehen um die Wette. Wenn du bist mit Kraft mit
mapapa, gobé na onó, kepanzago kale bepopolo.“
den Flügeln, so wie mit dem Munde, mich zu besiegen nicht ist schwer.“

„Ngeni! Bopanzaga kale bopopolo“, atebi kilongo. „Opuma
„In Wahrheit! Das dich Besiegen ist nicht schwer“, lachte der Fasan. „Morgen
wabie nano, tage banjonjo.“
du mögest kommen hieher, daß wir gehen um die Wette.“

„Iye! Nadjaro, onoli wa lepombo.“ *Ta adeda bo*
„Ja! Ich werde tun, Vogel des Schmuckes (schöner Vogel).“ Sprechend so
kolu atèngwi peha. Ka ké omagi bedé na
die Schildkröte humpelte vorwärts. Bei sich (zu Hause) sie sie rief die Freunde ihre und
ogenji batea ka letina lue la bakolu, anga bue babie ka'
sie sie schickte als Boten zur Sippe der ganzen der Schildkröten, auf daß alle kämen auf
hambi, bagboneage kilongo.
den Weg, zu empfangen den Fasan.

Tèngbe agito ka bege yodeda. Kilongo abi ta ka lesa
In aller Frühe sie ging zum Platze dem besagten. Der Fasan kam erst bei Sonnenaufgang
ta abuaga kolu: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrr-kokokokoko¹. Wabi-
neckend die Schildkröte: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrr-kokokokoko. Bist du
lea?“
schon gekommen?“

„Nadéilea ndéle, bogboto mwanja“, abuyi kolu.
„Ich schon angekommen laaange, Siebenschläfer schöner“, antwortete die Schildkröte.
„Eh bèng²! Ewanihe ngula eo“, agbèlagi kilongo. Ta agbèlaga
„Nun wohl! Mir zeige die Kraft dein“, schrie der Fasan. Schreiend
akumbi mapapa na abumbui kgoro, ta agama: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrrr-
bog er die Flügel und flog aufwärts, rufend: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrrr-



² Es ist dies eine Assimilierung des französischen „eh bien“, das die Schwarzen oft von den Weißen hören und in ihre Sprache aufgenommen haben.

kokokokoko. „*Abumbui ka moamba kobili ka'bada, amunde*
kokokokoko. Er flog zu einem Hügel auf der anderen Seite des Tales, damit er Aus-
kolu. A agbi ka'mbaho, awihi kolu,

schau halte nach der Schildkröte. Als er sich niederließ auf einem Baum, hörte er die Schildkröte,
agbèlago: „Wagboagi? Hia, hia, tage peha! Bahu bibale ka
 sie schreit: „Bist du schlapp? Hopp, hopp, laßt uns gehen vorwärts! Wir beide bei
emone 'wehè.“

der Sonne dieser hier (heute).“

Na bohebaga kilongo abumbui goto. Abumbuito, abumbuito gobè
 Mit argem Staunen der Fasan flog wieder. Er flog, er flog wie
saa¹ ibale, na alibagi: „Te, naagi kolu.“ Omo a agi ta
 Stunden zwei, und er meinte: „Jetzt, habe ich überholt die Schildkröte.“ Jedoch als er ging zu
wahè, awihi gotó kolu: „Kahili! Bèbè tamenaro,

Boden, hörte er wieder die Schildkröte: „Es ist noch nicht zu Ende! Heute wir sehen werden,
ndje ndo a na ngulú, owe ago eme! Tage peha!“ Na mali mobè

wer hier ist mit Kraft, du oder ich! Laßt uns gehen vorwärts!“ Mit Worten diesen
kolu aengi goto ka palá. Onoli abai, abumbue goto.
 die Schildkröte ging hinein wieder in den Wald. Der Vogel mußte, er flöge wieder.

Abumbuito, abumbuito. Mapapa bapetemanilea. Bogana gehe ahagi peha.
 Er flog, er flog. Die Flügel sind schlapp schon. Der Stolz aber ihn trieb vorwärts.

Abumbuito, abumbuito, taolo kaluiba. Agbi ka wahè ta ka magolo
 Er flog, er flog, bis er nicht konnte mehr. Er fiel zu Boden gerade zu Füßen

meka kolu, ande adedi dedea: „Wamena, ledjodjoma kobongi.

der Schildkröte, welche sprach sprechend: „Siehst du, die Hast ist dir nicht gut.

Kolendihe mwa bopete.“

Verachte nicht den von Langsamkeit, Vorsicht.“

Taka biti ia kilongo amenato babiti bayue kolu
 Von dem Tage dem betreffenden ab der Fasan sieht stets die Schild-

na agamato: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrr-kokokokoko.“
 kröte und ruft: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrr-kokokokoko.“

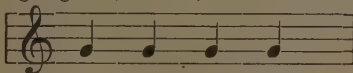
Ngangale² na Mba.

Die Schnepfe und der Hund.

Naseno lesasa la ngangale. Ndele ngangale,
 Ich möchte zunächst erzählen die Geschichte der Schnepfe. Vor langer Zeit die Schnepfe,
andeahèngelahèngela k'esika, ameni ka pala ngai mokede mwa-
 welche spazierte kreuz und quer in die Ferne, sah im Walde ein Tier ein kleines gehörig
wiha iyali. Abai, abihe molama. Ngai mo ali nde mba. Jadi
 sehr. Sie wollte, sie es halte als Sklave. Das Tier dieses war aber der Hund. Am

¹ Saa ist das Kiswaheli-Wort für Stunde. Der Moangba hat kein Wort dafür in seiner Sprache.

² Ein schnepfenartiger Vogel, in der Größe des Fasan, mit metallisch-glänzendem, grünem Gefieder und langem, etwas gebogenem, dünnem, schwarz-rottem Schnabel. Sein Schrei:



Mba mba mba mba

*biti ngangale ehomeli.**Alito k'etena ta alehia. A*

anderen Tage die Schnepfe versteckte sich sorgfältig. Sie war auf der Lauer spähend. Als
mba abilimanagi, ngangale adungi na akumbi kakê
 der Hund in die Nahe gekommen, die Schnepfe sie ihn schnappte und ihn trug zu sich
ka'ngi. Nake ameni, mba ali okali na lême, andeabai, abote.
 ins Dorf. Dort sah sie, der Hund war ein Weibchen mit Tracht, welches wollte, es werfen

Ngangale aletito ama na okuhi

(d. h. welches in Bälde werfen werde). Die Schnepfe hütete die Mutter und zog sie auf
bani, bandebalito balama bêbê. Indau ngangale okêngi banga-
 die Jungen, welche blieben die Sklaven ihre. Nachher die Schnepfe sie verkaufte den Schnepfen
ngale binyamê bani ba leboti lobê. Alito benja. Balama bate-
 ihren Brüdern die Jungen des Wurfes dieses. Es ihr ging gut. Die Sklaven arbeiteten

anei, bakabei bangai ka pala, bagêngei bahi na badzagadza
 für sie, sie suchten für sie Tiere im Walde, sie fingen für sie Fische und Krebs

ka' moa. Bili yimoti pêo adji ngangale, na agenji mba ka bato
 im Bache. Tages eines Kälte tat der Schnepfe, und sie schickte den Hund zu den

ka'ngi, akabe leta. Molama awihi na agito.. A ameni
 Menschen ins Dorf, daß er suche Feuer. Der Sklave gehorchte und ging. Als er gesehen
gehe ongi weka bato, adedi dedea: „Ongi wabo abonga“, na ahêli
 aber das Dorf der Menschen, sagte er sprechend: „Das Dorf ihr ist gut“, und er be-

ka molema: „Natika nano; tebuleba ka mbokpame ka
 schloß im Herzen: „Ich bleibe hier; ich kehre nicht mehr zurück zum Gebieter mein zum
pala.“ Bo alemenagi ohambi taka ngbale eka ngangale hua pala. Omagi
 Walde.“ So vergaß er den Weg zu dem Hause der Schnepfe aus dem Walde. Er sie

ta na binyamê, letina lue, bandebabito bue lembango.
 rief auch noch seine Geschwister, die Sippe die ganze, welche kamen alle eilends.

*Taka biti ia**bangangale ka pala bagamalagama:*

Von dem Tage dem betreffenden an die Schnepfen im Walde schreien wieder und wieder:
„Mba, mba, mba, mba“, bamagalamaga balama babo, omo bobê
 „Hund, Hund, Hund, Hund“, sie rufen wieder und wieder die Sklaven ihre, jedoch diese
babule.

kehren nicht zurück.

*Emone na Temba¹.**Der Sonnenball und die Mondscheibe.**Emone abato temba iyali. Na hei agugagato babiti*

Der Sonnenball liebt die Mondscheibe sehr. Mit Verlangen verfolgt er stets
bayue mobadja momê. Aluato gehe ta ngenga yimoti, yimoti
 die Geliebte sein. Er erreicht aber nur Mal eines, eines (d. h. das eine oder

mobadja momê agboneage. Eke temba agboneaga
 andere Mal), daß die Geliebte sein ihn bewillkomme. Wenn die Mondscheibe empfängt

emone, na babadja bobê bibale na bombomba belemenaga, indau
 den Sonnenball, und die Verliebten diese beiden beim Küssen sich vergessen, nachher

engali apimanato na molima ahomato lebananana labo.
 der Himmel wird schwarz und die Finsternis verbirgt die gegenseitige Liebe ihre.

¹ Hier handelt es sich um eine Sonnen- oder Mondesfinsternis.

Lesara¹ la Papa².**Die Erzählung von der Termitenratte.**

Papa omagi bangai bue. A bedahiagi, papa adedi dedea:

Die Ratte sie sie rief die Tiere alle. Als sie sich versammelt, die Ratte sagte sprechend:

„*Bedame! Nömamagi, ka lekita botena. ladi biti*

„Ihr Freunde mein! Ich euch gerufen habe, um eine Streitfrage zu entscheiden. An einem anderen
nagito lebia ka manyale ka'ngi. Nake natani omi okali,

Tage ging ich zu Besuch zum Schwager ins Dorf. Dort ich traf ein Kind ein weibliches,
*mwanja lindo. Namagi dedea: Eme ndo móló. Webato?**

schön überaus. Ich sie rief sprechend: Ich hier bin ein Männchen. Hast du mich gern?“

„*Eme ndo ohea, na ta tetete, moto kabili*

„Ich hier bin eine Jungfrau, ich bin allein, ein Mensch noch nicht ist gekommen

ka kame.“

zu mir.“

„*Nabiario na malua ka'bo, nogabe kako.“*

„Ich kommen werde mit Gütern zum Vater dein, daß ich sie hergebe für dich.“

Bo biti yimoti natombi bambaho, nagito ka'mi abé.*

So Tages eines nahm ich Messer, ich ging zum Kinde dem Vater sein (zum

Namui: „Nabito na bambaho, nope. Nabato,

Vater des Kindes). Ich ihn fragte: „Ich bin gekommen mit Messern, ich dir gebe. Ich will,

nanyame omi momo. Nabie ne, nagabe besolo?“*

ich heirate das Kind dein. Soll ich nicht kommen, daß ich hergebe Güter?“

Na omi abé: „Kale na kula! Naliba abo

Und des Kindes Vater sein: „Es ist nicht mit Angelegenheit! Ich ihn kenne den Vater dein,

noliba omi mwa bato. Omi mwame a ta ohea, moto

Ich ihn kenne als Kind der Menschen³. Das Kind mein ist noch Jungfrau, ein Mensch

kagabili malua kakê. Eke wegua malua na

hat hergegeben noch nicht Güter für sie. Wenn du mir bringst (leblose) Güter und

besolo, nobato omi mwame. Nabato gehe malua

(lebende) Güter, ich dich will als Kind (Schwiegersohn) mein. Ich will aber Güter

mahihi, tenyamihe omi mwame tetete. Balo bapombo bahihine

viele, ich nicht verheirate das Kind mein umsonst. Männer junge viele sehr

babito ka kame kula ya omi mwame, kula bameni, omi mwame

sind gekommen zu mir wegen des Kindes mein, weil sie sahen, daß das Kind mein

okali mwanja, andealiba leteani, kale nde na lelemba ka bo-

ein Weib ein schönes, welches kennt die Arbeit, welches nicht ist mit Zauberkraft zum Be-

¹ Diese Erzählung gibt die Art und Weise wieder, wie die Bangba sich ihre Frauen holen, respektive kaufen.

² Siehe S. 404, Anm. 1.

³ Der Betreffende gibt dem Schwiegervater „Messer“, um seine Gunst zu erwerben, damit er seiner Bitte ein gnädiges Ohr leihe.

⁴ *Malua* und *besolo* bedeuten die vom Bräutigam an den Schwiegervater zu leistende Hochzeitsgabe, und zwar *malua* leblose, z. B. Messer, Lanzen, Öl etc.; *besolo* hingegen bezeichnet lebende Güter, z. B. Ziegen, Schafe, Hunde, Hühner.

⁵ D. h. von guter Herkunft.

loga bato, kale nde na kuma ago madjege. Tegabili,
 hexen die Menschen, welches nicht ist mit Geiz oder Streitsucht. Ich nicht hergegeben habe
kula na ta na moi edjune. Te gehe aléngito, anyame, eme
 noch, weil ich bin nur mit ihr einzlg. Jetzt aber ist sie groß geworden, daß sie heirate, ich
nayeno malua mêmê. Wegue na bamême na bamba na
 esse zunächst die Güter ihre¹. Du sollst mir bringen und Ziegen und Hunde und
makonga na bambaho, malua mea² mehalo.³
 Lanzen und Messer, Güter Hunderte drei.⁴

Eme nabuyi: „Malua mahihine ndo; omo kale na kula
 Ich antwortete: „Güter viele sehr das; jedoch das ist nicht von Bedeutung
nabagato, nanyame omi momo. Nabuleno ka kame ka'ngi,
 ich verlange sehr, ich heirate das Kind dein. Ich gehe zurück zunächst zu mir ins Dorf,
nakabalakabe malua mia. A naluilea⁵ mue, notearo
 daß ich zusammensuche die Güter die besagten. Wann ich habe schon erhalten alle, ich dir
mboli na nabiaro limboloko³.“
 schicken werde Nachricht und ich kommen werde Limboloko.⁶

Indau nagi ka'bá nakwamelagi kula ia, anga
 Nachher ich ging zum Vater und eröffnete die Angelegenheit die betreffende, auf daß
age naême ka malua bokaba. Aba na binyamame bebongeli
 er gehe mit mir auf Güter Suchen. Der Vater und die Brüder mein sie mir geholfen haben⁴
benja, na na temba yimoti naluilea malua mue. Takandi
 gut, und in Monat einem hatte ich schon erhalten die Güter alle. Wir rüsteten
onolo, tagito limboloko ka omi abê.
 die Reise, wir gehen Limboloko zu des Kindes Vater sein.

Tadê ka'ngi. Ongi wue edahiagi, amunde na awihe
 Wir kamen ins Dorf. Das Dorf das ganze sich versammelte, es betrachte und höre
kula ia. Namai kogoro na molambelaga mwame. Nake-
 die Angelegenheit die betreffende. Ich stand aufrecht mit dem Sprecher⁵ mein. Ich
lebi loi lame: „Temba aagilea, nabito kako kula ya
 sprach die Angelegenheit mein: „Ein Mond ist schon vergangen, (da) kam ich zu dir wegen des
omi momo okali. Webulihi dedea: „Gea! Kaba
 Kindes dein des weiblichen Tochter. Du mich schicktest zurück sprechend: „Gehe! Suche
malua na besolo.⁶ Bêbê nabuli goto kako, tebi
 leblose und lebende Güter.⁷ Heute ich bin zurückgekommen wieder zu dir, ich nicht ge-
na mabo tetete. Nabito limboloko na binyamame bahi-
 kommen bin mit Händen leer. Ich bin gekommen Limboloko mit Brüdern mein vielen
hine, begamihe ka malua bokumba. Tabito na malua na
 sehr, damit sie mir helfen zum Güter tragen. Wir sind gekommen mit leblosen und

¹ D. h. die Hochzeitsgabe, welche ich für meine Tochter erhalte.

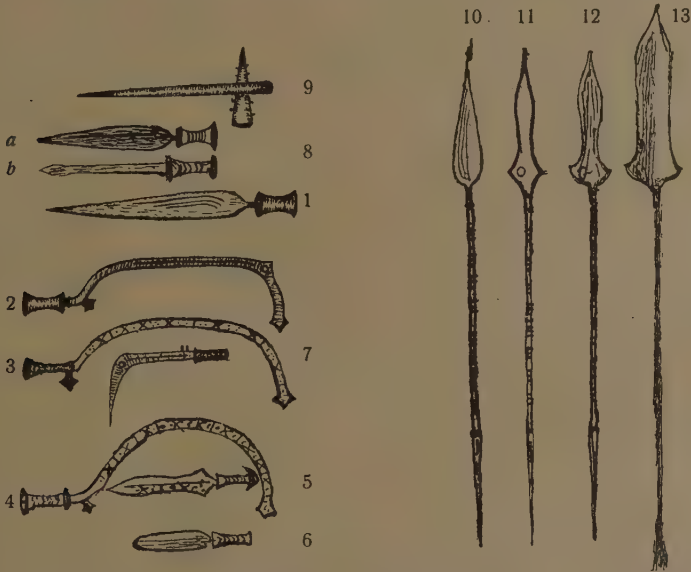
² *Mea* ist das ursprüngliche Kiswaheli-Wort *mia*. Es ist aber ganz in den Sprachgebrauch der Banga herübergenommen, weil es kürzer ist als das Leangba-Wort: *matinda bumoti*.

³ „Limboloko“ bedeutet die Reise, welche der Bräutigam mit seinen Genossen unternimmt, um dem Schwiegervater die Hochzeitsgabe zu bringen und die Braut heimzuholen.

⁴ Der Vater und seine näheren Stammesbrüder helfen ihm die Hochzeitsgabe zusammenzubringen.

⁵ Der Bräutigam spricht selbst, und der *molambelaga* wiederholt jedesmal das letzte oder die letzten Worte, um mehr Hochdruck zu verleihen.

besolo mea mihalo. Nakandi bamème bakali bihala, mwadi
 lebenden Gütern Hunderter drei. Ich habe gebunden Ziegen¹ weibliche drei, eine
na hopo na bamba bibale, mwadi moló, momala na
 andere mit Bauch (trächtig) und Hunde zwei, einer ein Männchen, kastriert und
monona, mwadi okali mwa hawi. Nogua bambaho: Mo-
 fett, der andere ein Weibchen des Mutes (mutig). Ich dir bringe Messer: Moloma,
loma (1), bambunga (2), basombi (3), bambialingo (4), mamboto (5), bamang-
 lange, schmale gebogene Messer, Messer der
boku (6), bakomadidi (7), bapoka (8a), basapi (8b), bagbonó (9).
 Frauen, Streitmesser in Form einer Sichel, Dolche, Beile.



1 = 45 cm lang, 5 1/2 cm breit. 2 = 80 cm lang, 2 1/2 cm breit. 5 = 45 cm lang. 6 = 30 cm lang. 7 = 45 cm lang. 8a, b = 30 cm lang. 10 = Spitze 40 cm, Schaft 170 cm lang. 11 = Spitze 40 cm, Schaft 170 cm lang. 12 = Spitze 40 cm, Schaft 170 cm lang. 13 = Spitze 50 cm, Schaft 170 cm lang.

Nopa makonga molinga: bangbalamá, ma-
 Ich dir gebe Lanzen geschmückte (der Schaft mit Eisen umwunden): Speere,
boma (10), makêhê (11), bembanga (12), na likonga la ngbaga (13). Nagaba
 große Lanze für Elefantenjagd. Ich gebe her
mambili mikwanganea, betuli bibale na bagboka yibale. Nopa melugu
 Roheisen² vier betuli zwei und bagboka zwei. Ich dir gebe große Töpfe

¹ Bei solchen Besprechungen bedeutet das Wort Ziege sehr oft sein Äquivalent „Sklave“, besonders bei Streitfragen, welche vor dem Weißen verhandelt werden.

² *Lembili* ist das aus dem Eisenerz gewonnene Roheisen in Stäben von 80 cm Länge (= *etuli*) oder 120 cm lang (= *gboka*), 15 cm breit und zirka 8 cm hoch, an dem jedoch noch alle Schlacken sind.

ma maina bumoti. Mbohi ndomo yue ya malua tomba ka
 Palmöl fünf. Die Masse diese eben genannte die ganze der Güter nimm für
okali. Mundeno ta leguku lame, namahi mea mihalo.
 das Weib. Schaue zunächst die Leguku mein, ich habe vollendet die Hunderter drei.
*Te nabato, natombe okali, nage nae ka kahu ka'ngi.*¹
 Jetzt ich will, ich nehme die Frau, ich gehe mit ihr zu uns ins Dorf.

Na omi abe abuyi: „Iye! Omi mwame, wedji
 Und des Kindes Vater sein antwortete: „Ja! Schwiegersohn mein, du mir getan hast
benja, malua misa. Abonga. Namena, webato. Wedji
 schön, Güter vollkommene. Es ist gut. Ich sehe, du hast mich gern. Du mir getan hast
benja. Te tomba ohea, wage nae kako, obongihe
 schon. Jetzt nimm die Jungfrau, du gehest mit ihr zu dir, sie dir bringe in Ordnung
ngbale, oteanee kako, obotee bani. Omo kobuleno
 das Haus, sie für dich arbeite bei dir, sie für dich gebäre Kinder. Jedoch du nicht gehest zurück
ka emone'be. Wabito lebia ka kame. Kotoye
 zunächst bei der Sonne dieser. Du bist gekommen zu Besuch zu mir. Stehe nicht auf
lembango, gobe wateatea; kohobagego ongi webé,
 in Eile, gleich als ob du auf- und davonflohest; beschimpfe doch nicht das Dorf dieses,
ongi oo ndo. Beo! Banu bakali! Mamambe meyeli, matuage
 das Dorf deines es ist. Hollah! Ihr Frauen! Kochet Spelsen, stampfet tüchtig
*maminga, namoleno omi mba.*²
 Knödel, Ich für ihn töte zunächst dem Schwiegersohn einen Hund³.

Adedi bo na adji bo. Tayito, tayito, tayito na biti ya indau
 Er sprach so und tat so. Wir aßen, wir aßen, wir aßen und am Tage dem folgenden
tabulito na okali ka kahu. A tabi ka'ngi, bakali na
 kehrten wir zurück mit der Frau zu uns. Als wir gekommen ins Dorf, die Frauen und
bani bue bapandito: „Moha lelemba oo, kobie na kuma eee,
 Kinder alle jauchzten auf: „Laß die Zauberkraft oo, komme nicht mit Geiz eee,
*bahu takoma lebadja, tabato talie bebi.*⁴
 wir wir haben nicht gern Zank, wir wollen wir sein in Ruhe.“

Okali mwame alito ka boyela, indau agito ka batio yame,
 Die Frau mein war in der Einsamkeit⁵, nachher sie ging zum Felde mein,
ateane. Talito benja. Taboti bani bibale, molo na okali.
 sie arbeite. Wir waren schön. Wir gebaren Kinder zwei, einen Knaben und ein Mädchen.
Iadi biti bahia abito hambí⁶. Omo teli na toma
 An einem anderen Tage der Schwiegervater kam zu Besuch. Jedoch ich nicht war mit Sache
ka ngbale nadedi: „Bahia! Enyale gobe
 im Hause (d. h. ich hatte nichts), ich sagte: „Schwiegersvater! Die Schwägerschaft (ist) wie

¹ *Leguku*, eine Kordel mit Knoten oder kleinen Hölzchen. Jeder Knoten bedeutet ein *bolua* oder *esolo*.

² Eine besondere Ehrung.

³ Die junge Frau bleibt zuerst drei bis vier Wochen im Hause in Abgeschlossenheit.

⁴ *Hambí* bezeichnet einen Besuch, den der Schwiegervater oder der Schwager beim Manne macht, um Geschenke zu erhalten.

*lebêla*¹. *Kohali* *ka emone ebê, kula ngbale yame a ta*
eine Fanggrube. Es dir nicht günstig ist bei der Sonne dieser, weil das Haus mein ist nur
tetete; lambeno temba timoti; wabularo, watanaro ngbale
leer; warte zunächst Mond einen; du zurückkommen wirst, du antreffen wirst das Haus
yame na toma. Bahia edehii.
mein mit Sache. Der Schwiegervater gab sich zufrieden.

Okali gehe, andeawithi, adedi dedea: „Molo mwame kaleba
Die Frau aber, welche gehört, sagte sprechend: „Der Mann mein nicht mehr ist
moto mwanja, abulihî abame tetete, kapi
ein Mensch ein guter, er schickte zurück den Vater mein leer, er ihm nicht gegeben hat
toma; mbanyame kebaba.“ Biti ya indau atel ka
ein Ding; der Gemahl mein nicht mich gern hat mehr.“ Am Tage dem folgenden sie floh von
kame, abuli ka'bê. Te nomamagi, banu bue, matene
mir, kehrte zurück zum Vater ihrem. Jetzt ich euch gerufen habe, euch alle, damit ihr
lekita lia. Nadedi.“
entscheidet die Streitfrage die betreffende. Ich habe gesprochen.“

B'angai bue badedi: „Abongi, ta papa,
Die Tiere alle sprachen: „Es ist gut, nur der Termitenratte (d. h. die Termitenratte hat recht),
okali momê kadji benja, asoli mbonyê tetete,
die Frau sein nicht hat gehandelt gut, sie hat heruntergemacht den Gemahl ihren grundlos,
apêtato, abule ka mbokpê.“
sie hat die Pflicht, sie kehre zurück zum Gebieter ihrem.“

Na ekopi: „Waliba kadeda, nopa edipa tetame na malelênge
Und der Leopard: „Du weißt zu reden, ich dir gebe das Fell mein mit den Flecken
mia.“
den charakteristischen.“

Na mbongo: „Kula wadedi benja, tomba lebombo lame, na
Und der Elefant: „Weil du gesprochen hast gut, nimm den Rüssel mein, mit
eleba tia.“
dem dehnbaren Ende, dem charakteristischen.“

Na gbili: „Kula wakongagi embae teto tanja, nogabea
Und die Ratte: „Weil du gefordert das Recht dein gutes, gebe ich dir hin
okondo wame.“
den Schwanz mein.“

Bo tamenato papa na otega gobê ekopi, na lebombo gobê
So wir sehen die Termitenratte mit Leib wie ein Leopard, mit Rüssel wie
mbongo na okondo weka gbili.
ein Elefant und dem Schwanz der Ratte.

¹ *Lebêla*. Im Walde auf Wildpfaden ausgeworfene tiefe Gruben, welche oben mit leichtem Reisig und Blättern überdeckt sind und in die das ahnungslose Wild hineinstürzt. So wie nun diese Fanggrube nicht jeden Tag dem Besitzer Fleisch einbringt, so kann es auch dem Schwager passieren, daß er einmal umsonst einen Besuch zu seiner Fanggrube, d. i. dem Schwager, macht.

Ligbamen¹ na Bekolobea.**Ligbamen² und die Gorilla.**

Omi mwa Bangha, lina lélé nde ligbamen³, babiti yahihine
 Ein Kind der Bangha, der Name sein da Ligbamen³, Tage viele sehr

alito na botutu³. Agito ka pala, ka bangai bokaba, abuli
 (lange Zeit) war mit Mißerfolg. Er ging zum Walde, um Tiere zu suchen, er kehrte zurück
tetete. Aleito menyoho na gbélelé, kamoi toma, adjito mengbongbo,
 leer. Er legte Schlingen kleine und große, er nicht tötete Sache, er machte Fallen,

na mangolombe katahi.

es ihm nicht glückte.

Okali momé adjangelito iyali. Na ngbota eé asoli.

Die Frau sein ihm zürnte sehr. Im Mißmut ihrem machte sie ihn herunter.

„Molo mwame a na liboto, kalibe kula, agito ka pala
 „Der Mann mein ist mit Unverstand, er nicht kennt eine Angelegenheit, er geht zum Walde

aanga tetete, abato nakwe engba.“ Ta na binyamé
 und liegt untätig, er will ich sterbe (vor Begierde) nach Beilagen.“ Auch die Brüder sein

bahobagi: „Wa nde nedjongo, koge nde ka pala, wabanga
 ihn beschimpften: „Bist du denn ein junger Hahn, gehst du denn nicht zum Walde, fürchtest du

nde mengbagba³?“ Na eke bamoi ngai, bapi ta mekua tetete.
 denn die dornige Schlingpflanze?“ Und wenn sie getötet ein Tier, sie ihm gaben nur Knochen bloße.

Na moi gehe kadeda: „Behobage, kale na kula;

Und er jedoch sagen: „Sie mich mögen beschimpfen, das nicht ist mit Angelegenheit;

bekumihe ngai loi labo. Moyeli kapie libolo

sie mir versagen mögen Fleisch (das ist) Sache ihre. Speise nicht baut eine Schutzhütte

ka moyo.“

in der Speiseröhre⁴.“

Biti yimoti amundito ka legboge bekolobea bibale, molo na

Tages eines betrachtete im Hochwalde Gorilla zwei, ein Männchen und

okali basuga. Batumani metawe. Ligbamen⁵

ein Weibchen sie spielen (beim Spiel). Sie warfen sich gegenseitig Äste. Ligbamen⁵

¹ „Ligbamen⁵“ heißt das letzte Kind, nach welchem die Mutter keine Kinder mehr gehabt. Hier ist es ein Eigenname.

² *Botutu* bedeutet eigentlich das bei der Beschneidung vergossene Blut. Die Frau, welche damit in Berührung kommt, soll, nach Annahme der Eingebornen, unfruchtbar bleiben. Aus diesem Umstande erklärt sich die übertragene Bedeutung von Mißerfolg.

³ Eine dornige Schlingpflanze, deren Verwundung gewöhnlich eiterige Entzündung hervorruft.

⁴ Ein Sprichwort; sein Sinn: Verweigere niemanden, der dich darum bittet, Nahrung, denn vielleicht hast du ihn später einmal nötig. Die Speise, die du genießest, bleibt nicht, sie kann dir später nicht mehr helfen. Hast du aber jemanden einmal Speise verweigert und bittest ihn später um einen Dienst, so sagt er dir: Geh zu der Speise, die du genossen, sie soll dir helfen, ich tue es nicht, denn du hast mir meine Bitte auch abgeschlagen. In diesem Falle bist du der Geprellte, denn die genossene Speise kann dir keinen Schutz mehr gewähren, sie ist nicht mehr.

akambi ka molema: „Metawe balieto nde makonga, inda bangai bakwi-dachte im Herzen: „Die Äste wären sie nur Lanzen, so die Tiere wären tot lea.“ *Agealito.* *Na ngogoro, a alipilea, na bekolobea*

schon.“ Er ging vorsichtig fort. Am Abend, als dunkel geworden schon, und die Gorilla *bibale badailea kogoro ka bolala, Ligbamen abulito goto,* die beiden aufgestiegen schon nach oben zum schlafen, Ligbamen kehrte zurück wieder,

agbohilito makonga na mumu taka ekpili (14) *taka* unwickelte Lanzen mit Gras von der Schaftspitze bis zur

hongono, na ohisi ka bege ia, be- Lanzen Spitze, und sie legte auf den Platz den betreffenden, die

kolobea nde basugito na.

Gorilla auf welchem sie gespielt.

Indau nde ehomeli.

Na lesa bekolo-

Nachher dann er sich gut versteckte. Beim Morgen die Go-

bea, badidiito ka wahê na basugito ka lome.

rilla, sie stiegen herab zu Boden und spielten im Morgentau.

Te molo amena likonga, atomba na atuma

Jetzt das Männchen sieht eine Lanze, er sie nimmt und wirft

okali. *Omo moi kaange tetete, adunga likonga,*

das Weibchen. Jedoch es nicht liegt untätig, es ergreift die Lanze,

atuma molo. *Mobê andongbi na lembango. Atom-*

es wirft das Männchen. Dieses wich aus in Eile. Es

ba goto likonga, atumaga na ngulu yue na n'e-

nimmt wieder die Lanze, er schleudert mit Kraft aller und mit

bako. *Kumba! Likonga kawihî lekungu,*

Treffsicherheit. Getroffen! Die Lanze nicht verfehlte ihr Ziel,

amani kpôto, aengiagi ka lefokofo taka ohimba (14).

sie traf die Seite, sie drang ein in die Lunge bis zum Schafteinlaß.

Okali epamehagi, ekumbalakumbi,

agbi ka wahê. Magila

Das Weibchen schrie laut auf, krümmte sich wieder und wieder, es fiel zu Boden. Blut

akelelaga. Mwadi na kamena na kabumbua nake. Aduha likonga

quillt hervor. Der andere und sehen und springen dorthin. Er nimmt heraus die Lanze

ka lepola, alumba magila, atuha mogba, ta agbomagea. Mo-

aus der Wunde, er riecht das Blut, er richtet auf das Gefallene, während er es anbellt. Das

bangâ akalambaga miho, akwa.

Durchbohrte verdreht die Augen, es stirbt.

Molo adungi likonga, asali mumu, alumbi, na adêtagi

Das Männchen ergreift die Lanze, zerreißt das Gras, riecht daran, und es sie schleuderte

ka wahê. Ahêngelahêngela, akabalakaba.

Te amena Ligbamen,

zu Boden. Es geht hin und her, es sucht wieder und wieder. Jetzt es sieht den Lingba-

akundua nake, adunga na akumba ka umbaho, enda.

Indau

meno, es läuft dorthin, es ihn ergreift und ihn trägt auf einen Baum, einen hohen. Nachher

ekolobea adidii goto, apihi likonga ka dodo, ekpili tue

der Gorilla stieg hinab wieder, stieß die Lanze in die Erde, die untere Eisenspitze die ganze

14

hongono

ohimba (Öffnung zum Einlassen des Schaftes)

bagala aus Holz, oft mit Metallringen verziert

ekpili, fünf- oder sechskantige, massive Eisenspitze



¹ Ein Ausruf, welcher bezeichnet, daß der Wurf oder Schuß gelungen.

aengagi taka bagala (14). *Ada goto kogoro na ahua watoi. Ameni*
eindrang bis zum Schaft. Er steigt wieder hinauf und spuckt Speichel aus. Er sah
likonga a abele kpukpá. Ekolobea adidii goto na apihi likonga ka
die Lanze ist weit überaus. Der Gorilla stieg wieder hinab und stieß die Lanze an
bege, la, watoi nde agbito na. Te ada goto
der Stelle ein, der betreffenden, der Speichel an welcher gefallen war. Jetzt klettert er wieder
ta anyotaga mino kogoro, adête Ligbamenô ka wahê. Mobê
fleischend mit den Zähnen hinauf, daß er werfe den Ligbamenô zu Boden. Dieser
*gehe alito, ameni ehêla teka ekolobea. Asalilea etulu*¹
aber war, er hat gesehen die Absicht des Gorilla. Er hat zerrissen schon den Lendenschurz
têê na ekandagilea legolo ka'tawe. A ekolobea adungi,
sein und er sich hat fest gebunden schon das Bein am Aste. Als der Gorilla ihn faßte
adêtage ka wahê, Ligbamenô ealutei ngai. Ekolobea agbito ka
daß er ihn stürze zu Boden, der Ligbamenô mit sich es zog das Tier. Der Gorilla fiel zu
wahê na likonga asagagi molema, taolo Ligbamenô
Boden und die Lanze durchbohrte durch und durch das Herz, während der Ligbamenô
mwengeni ehii. Eluti goto kogoro ka'tawe. Nake atombi
selbst hangen blieb. Er sich zog wieder nach oben auf den Ast. Dort dachte er nach
ka molema: Nadje bone, nadidie. Ta ata na, atomba,
im Herzen: Ich soll tun wie, daß ich klettere hinab. Während er ist, er denkt nach,
amena ledara, andeakumbakumbeani na'pipo. Ligbamenô
er sieht einen Ledara-Baum², welcher hin- und hergebogen wurde vom Winde. Ligbamenô
agito taka hunga ya otawe wêwê, nake agbêi otawe weka ledara
ging bis zum Ende des Astes sein, dort schnappte er einen Ast des Ledara
na bo aluito, adidie ka dodo. Alito, amunda bekolobea bomo.
und so er vermochte, er steige hinab auf die Erde. Er war, er betrachtet die Gorilla die Ge-
Atomba likonga lêlê, atena leteu la lemiho leka go ekolobea.
töteten. Er nimmt die Lanze sein, er schneidet das Ohr das linke eines-jeden Gorilla.
Indau abombi bangai bue bibale na bandua na akunduito kakê ka'ngi.
Darauf bedeckte er die Tiere alle beide mit Blättern³ und lief zu sich ins Dorf.
Bato bedahiagato na bahebito, a bameni Ligbamenô na likonga
Die Leute versammelten sich und staunten, als sie sahen den Ligbamenô mit der Lanze
na mateu mibale mahihi.
und den Ohren zwei großen.
Ligbamenô ogbêlagei: „Beo! Binyamame, biai! Megamele ka
Ligbamenô ihnen schrie zu: „Hollah! Ihr Brüder mein, kommet! Ihr mir helfet beim
ohunga bokumba.“ Abulito nabo ka pala na na mapanda mahihi
Beute tragen.“ Er kehrte zurück mit ihnen zum Walde und mit Geschrei großem
bakumbito ohunga ka'ngi.
sie trugen die Beute ins Dorf.

¹ *Etulu*-Stoff, hergestellt aus Baumrinde durch Schlagen mit einem Elfenbeinhammer, wodurch die Baumrinde sich weit ausdehnt.

² Ein Baum mit eisenhartem Holze und schlankem, hohem Wuchse wie unsere Tanne.

³ Zum Zeichen, daß es kein herrenloses Gut ist.

Bue balibagi na bohombua na bolemba, tapèhia legano na legabo
 Alle vermeinten mit Zujubeln und Singen, wir fachen an den Stolz und die Frei-

lèle na taluato ekau tanja ta ngai. Omo Ligbamenò aha-
 gebigkeit sein und wir erhalten ein Stück ein schönes des Fleisches. Jedoch Ligbamenò zer-
halito bangai, ta akihilagi okali momè: „Biha bekau bue ka
 legte sorgfältig die Tiere, während er sprach zur Frau seiner: „Lege die Stücke alle auf
gbogbo, wolihe.“ Mekua, mia atungwani.
 das Geflecht¹, damit du sie trocknest (räucherst).“ Die Knochen, die betreffenden verteilte er.

Dedea: „Ndele mamepito ta mekua, bébé natena edau.“
 Sprechend: „Einst ihr mir gegeben habt nur Knochen, heute ich gebe zurück Gleiches².“

Taka biti, ia bato babangito Ligbamenò, kula amoi
 Von dem Tage, dem betreffenden ab die Leute fürchteten den Ligbamenò, weil er getötet
biti, edjune, bekolobea bibale na likonga.
 am Tage, einem einzigen, Gorilla zwei mit der Lanze.

Na okali, kahobagiba mbonyè, gehe apandi, na
 Und die Frau, sie ihn nicht verhöhnte mehr den Gemahl ihren, sondern jauchzte, mit

legano dedea: „Molo mwame ndo ndombe, elumelume.“

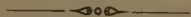
Stolz sprechend: „Der Mann mein da ist ein Held, ein Starker.“

Kolendihe moto, biti adèro, molendiha, nde

Verachte nicht einen Menschen (keinen), ein Tag kommen wird, der Verachtete, an welchem

adjaro na kula yahi.

tun wird Großes.



¹ Ein Geflecht aus dünnen Stöcken oder Schlingpflanzen, welches über dem Feuer hängt, um Fleisch oder Fische zu trocknen.

² Der Ausdruck *katena edau* bedeutet Gleiches mit Gleichem vergelten. „Wie du mir, so ich dir.“

Egyptian Affinities of the Indian Funerary Practices¹.

By GOVIND S. GHURYE, M. A. (Bom.); Ph. D. (Cam.) Koli's New Chawl, Bombay No. 2.

Dr. W. CROOKE has dealt with some of the funerary practices of India in a paper styled "Primitive Rites of the Disposal of the Dead with special reference to India²". The present essay is not intended to supersede that paper but only to supplement it. In dealing with this subject I have a special purpose. I am trying to explore what affinities there are between the Egyptian and the Indian funerary practices. Secondly I shall deal with the orientation of the dead body, either in cremation or in burial, as this is an important item in the analysis of culture-contacts. For the sake of convenience I shall deal with the topic under four headings: *a*) Survivals of a technique connected with the preservation of the dead body; *b*) Representations of the dead; *c*) Graves reminiscent of the Egyptian practices; *d*) Orientation.

***a*) Survivals of a technique connected with the preservation of the dead body:** In the case of the peoples who practise cremation and have a developed system of beliefs about life after death, it is evident that the dead body is not thought to be essential either for the spirit of the dead person to enter and enjoy the fruits of this world or for the survivors to practise their ancestor-worship. Hence when we find that amongst peoples, practising cremation, special care is bestowed upon bones that are left after the body is burnt or that the body is anointed or besmeared with preservatives before it is cremated we may reasonably detect in these practices the relics of devices for the preservation of the dead body. The people might have practised these devices before the introduction of cremation; or they might have borrowed the practices from their neighbours who practised them.

The funerary practices of the ancient Hindus as described by Sanskrit writers retain some traces of these practices. Thus according to the ritual described in the *Taittiriya Āraṇyaka* when the corpse is placed on the funeral pyre, it is to be covered with the raw hide of a cow killed on the spot and to be besmeared with her fat³. The use of the cow-hide has its counterpart in the ox-hide of the funerary ritual of Ancient Egypt⁴. The fat is very likely connected with the preservation of the body. The stanza repeated at the time of covering the corpse with the hide manifests the purpose of the practice. It runs, "Cuirass, carefully protect this body from the light of Agni (Fire); envelope it with thy thick fat and marrow; holding this impudent Agni, desirous of seeing and consuming it by his vigour, allow him not to go astray⁵". After cremation the bones were collected, washed and deposited in

¹ The following paper will tend to explain some of the affinities between the funerary rites of West Africa and those of Indonesia pointed out by N. W. THOMAS ("Ancient Egypt", 1921, p. 7-12).

² J. R. A. I. 1899, XXIX, p. 271.

³ *Taittiriya Āraṇyaka* by R. MITRA, Introduction, p. 43.

⁴ Prof. ELLIOT SMITH, "The Migrations of Early Cultures" (1915), p. 54.

⁵ MITRA, p. 43

an urn, or tied up in a piece of black antelope skin. The urn or the bundle was hung to the branch of a tree (a custom which still prevails among the Nâyâdis of Southern India¹) who place the calcined bones in a pit: The urn was filled with curds and honey; and in the excavation made for receiving the urn were placed some butter, sesamum seed and barley². In this care for the burnt bones may be seen the persistence of the idea of the necessity of at least some part of the body of the dead. The sesamum and barley are perhaps a poor apology for the magnificent stores for the dead in Egypt. Another old work states that according to some authorities before the body is cremated the bowel must be opened, cleaned and filled with butter³.

This curious feature has clear affinities with the Egyptian embalming of the XIXth and the XXIst Dynasties⁴.

In connection with the practice of burying the bones in an urn, Āśva-lāyana prescribes that the bones of a female should be buried in an urn with "breasts" (spouts)⁵. Commenting on this Prof. LANMAM points out that such urns were found both at Hissarlik and Mycenae and also in the ancient graves in Ecuador, Brazil and Peru⁶.

Buddha tells his disciples how the body of a dead Buddha or a sovereign king should be treated for cremation. It must be kept in oil for some days, wrapped up in many new cloths, before it is taken out for cremation⁷. We know from the Rāmâyana that the body of Daśaratha was preserved in oil till one of his sons could be present for his cremation⁸. So also the body of an ancient king named Nimi was preserved by embalming it with fragrant oils and resins⁹. A note on this of Prof. WILSON is worth quoting in extenso. It runs as follows: "This shows that the Hindus were not unacquainted with the Egyptian art of embalming dead bodies. In the *Kāśi Khandā*, an account is given of a Brahman who carries his mother's bones or rather, her corpse, from Setubandha (or Rāmeśwara) to Kasi. For this purpose, he first washes it with the five excretions(?) of a cow, and the five pure fluids (or, milk, curds, ghee, honey, and sugar). He then embalms it with *Yakshakardama* (a composition of agallochum, camphor, musk, saffron, sandal, and a resin called *kakkola*), and envelopes it, severally, with *Netra vastra* (flowered muslin), *Pattāmbara* (silk), *Surasa vastra* (coarse cotton), *Mānjishtha vastra* (cloth dyed with madder), and *Nepāla Kambala* (Nepal blanketing). He then covers it with pure clay, and puts the whole into a coffin of copper *Tāmra* (*Samputaka*)¹⁰.

¹ E. THURSTON, vol. V, p. 281.

² MITRA, p. 46—47.

³ Prof. HILLEBRANDT in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, p. 476(b).

⁴ ELLIOT SMITH, "The Migrations of Early Cultures" (1915), p. 68.

⁵ Journal of the American Oriental Society, XV, p. XCVIII—XCIX; so Prof. LANMAM, but Prof. OLDENBERG regards the "breasts" as mere protuberances ("The Grihya Sūtras", I, p. 245, no. 2).

⁶ Ibid.

⁷ T. W. RHYS DAVIDS: "Buddhist Sūtras" (Eng. Trans.), p. 92—93.

⁸ R. T. H. GRIFFITH's trans. of the Rāmâyana, vol. II, p. 261.

⁹ H. H. WILSON's trans. of the Visnu Purana, vol. III, p. 328.

¹⁰ Ibid.

Among some castes the corpse before it is carried to the cremation-grounds, is anointed with oil and washed. It is hard to understand the necessity of applying oil to the corpse and then washing it unless we recognise in the practice Egyptian influence; for according to Prof. ELLIOT SMITH¹ "there can be little doubt that it was an essential part of the Ancient Egyptian technique to anoint the body with oil". We may also see in the new cloth — sometimes more than one — that is spread over the body before it is cremated vestiges of the wrappings of the mummy. Among the Bhondâri of Ganjam, the corpse is washed, anointed, and wrapped in a new cloth, a new red one being added when the body is secured on the bier². Every relative of an Izhava throws an unbleached cloth over the corpse, which is afterwards burnt³. The *Kammâlan* of the Tamil country, who bury their dead in a sitting posture, anoint the corpse with oil and wash it with soap-nut⁴. Among the Maler the dead are buried. The corpse is washed and oiled by the relatives and clothed in its best apparel, sindur (red led) being placed on the forehead and the chest⁵. The Nâyars, after washing and anointing the corpse, dress it as in life and make on it the sectarian marks with ashes and sandal-wood. Then all the relatives, beginning with the senior member of the Taravad, place new cotton cloths on it⁶. Among the Tiyaṅs a dead body is washed and bathed in oil and placed in the middle room of the house, where cotton-cloths are spread over it by relatives and friends⁷. At the burial of an Urâli a new cloth is put into the grave by every relative⁸.

Some of the castes use turmeric either to anoint or to wash the corpse; and because turmeric is sometimes employed to preserve fish we may look upon this custom as a relic of the practice of preserving the dead body. Among the Binjhawârs the corpse is anointed with turmeric and washed and is buried after being dressed in new clothes⁹. The Dhanwârs before burying a corpse, wash it with turmeric and water and wrap it in a new cloth¹⁰. Among the Ho a respectable dead person is anointed with oil and turmeric and placed in a solid coffin. His belongings, like tools, and coins are placed therein and it is burned in front of the house of the deceased¹¹. Khasias anoint the corpse with turmeric and oil and then bury it¹². Among the Majhwar the corpse, before it is taken out for cremation, is anointed with turmeric and oil¹³. The Mundas anoint the corpse with turmeric and oil and dress it in a new cloth¹⁴. Among

¹ "The Migrations", p. 52

² E. THURSTON, "Tribes and Castes of Southern India" (1909), I, p. 235.

³ THURSTON, II, p. 417.

⁴ THURSTON, III, p. 111.

⁵ Dist. Gaz.: "Santal Parganas", p. 78.

⁶ Madras Museum Bulletin, III, p. 245.

⁷ THURSTON, VII, p. 83.

⁸ Ibid., p. 248.

⁹ Dist. Gaz.: "Sambalpur", p. 79.

¹⁰ R. V. RUSSELL: "Tribes and Castes of the Central Provinces" (1916), II, p. 495.

¹¹ H. H. RISLEY, "Tribes and Castes of Bengal: Ethnographic Glossary" (1891), I, p. 331.

¹² RUSSELL, III, p. 450.

¹³ W. CROOKE: "Tribes and Castes of the North-Western Provinces" (1896), III, p. 434.

¹⁴ S. ROY, "Mundas and their Country" (1912), p. 461.

the Nambutiri Brahmins the corpse is washed with water "in which turmeric and mailanchi, a red vegetable substance, are dissolved". After the proper sect-marks are made and flowers are put on it, it is covered with an unbleached cloth¹.

In ancient Egypt, one of the methods used by the poor to preserve their dead was to soak the body in salt². Many of the Indian castes that bury their dead throw salt into the grave. The following are some of the typical examples. Among the Kannadiyan of Mysore the corpse is washed and the nine orifices of the body are closed with cotton or cloth. It is then smeared with ashes and after being dressed as in life, carried to the burial-ground, seated on a plank in a car like that used during the carprocessions. Salt is thrown into the grave before it is filled up³. When the Maravans practise burial, they put salt, powdered brick, and sacred ashes in the grave and bury the corpse in the sitting attitude⁴. Among the Okkiliyans a small quantity of salt is placed on the abdomen of the corpse before filling the grave⁵. The Pishārati spread some ashes and salt in the grave⁶. Other cases of the use of salt will be treated under another heading.

Among the Kurmi of the Central Provinces the corpse is bathed, clothed and then smeared with a mixture of powdered sandalwood, camphor and spices. The corpse is secured on the bier with its hands crossed on the chest. When it is placed on the pyre a mixture of barley-flour, butter, sesamum-seeds and powdered sandal-wood is applied to its mouth, eyes, ears, nostrils and throat⁷. Spices were also employed by the Ancient Egyptians for the preservation of their dead⁸. Among the peasants of Bihar when the corpse is laid on the pyre, the chief mourner anoints its mouth with a mixture of 'gugul' (gum of the *Amyris agallocha*), barley, incense, water-nut, honey, sesamum and sweetmeats⁹.

Though most of the castes that follow the Hindu customs bestow some care on the bones of the cremated dead, the popular belief, prevalent in Malabar, to the effect that: "As long as the bones remain undestroyed and undefiled, so long does the soul enjoy heaven¹⁰", is unique for its recognition of the importance of the body for the good of the dead person.

The ancient Hindus used to wrap the corpse in its own bedding or mat and carry it to the cremation-ground on a cot¹¹. The Sanskrit work in which this practice is referred to — the *Taittiriya Aranyaka* — is ascribed, at the lowest computation, to a date not later than 600 B. C.¹².

¹ THURSTON, V, p. 216.

² E. A. WALLIS BUDGE, "The Mummy" (1893), p. 184.

³ THURSTON, III, p. 210.

⁴ Ibid., V, p. 40.

⁵ Ibid., p. 442.

⁶ Ibid., VI, p. 202.

⁷ RUSSELL, IV, p. 74—75.

⁸ Dr. HALL in "Encycl. of Religion and Ethics", vol. IV, p. 459b.

⁹ G. A. GRIERSON, "Bihar Peasant Life", p. 392.

¹⁰ W. LOGAN, "Malabar", I, p. 181.

¹¹ R. MITRA, "Indo-Aryans" (1881), vol. II, p. 130.

¹² E. J. RAPSON, "Cambridge History of India" (1922), p. 697.

The Badagas carry the corpse on a cot¹, a practice which betrays an influence of the Egyptian custom of burying persons on their beds². Perhaps the custom of the Bants to throw the mat, on which the corpse has been lying, on the pyre³ is remotely connected with the same. The Kois carry the corpse to the cremation-ground on a cot⁴. Among the Maler the corpse is carried on its bed⁵.

b) Representations of the Dead: Prof. ELLIOT SMITH has demonstrated how the mortuary beliefs of the Ancient Egyptians led them to seek to create a life-like portrait of their dead⁶. Further, he has urged that "among more uncultured people, who borrowed Egyptian practices but were unable to make portrait statues, a rudely-shaped or even unhewn pillar of stone came to be regarded as the dwelling of the deceased"⁷. According to the fully developed Hindu beliefs about death there is no necessity for a representation of the dead person and yet among the lower castes generally an effigy of the dead is prepared, while among the higher castes the stone that is used in connection with the rite of cremation is, for some time treated as the image of the dead. In these practices we may clearly trace Egyptian influence. The Baiga place a stone over the grave, and call it the Bhiri of the deceased, worshipping it in time of trouble⁸. The day following cremation the Bhondāri draw on the ground an image of the dead person and offer food to it⁹. The Brahmins of Southern India set up two stones to represent the dead person, one on the bank of a tank and the other in the house. To this latter they offer water and rice-balls for ten days¹⁰. Among the Chitpāvan Brahmins the life-stone (i. e. the stone which is used to break a pot of water at the pyre) is rubbed with sesamum-oil and after the offering of the rice-balls to it is thrown into a stream¹¹. The Coorgs keep images of their ancestors in their national costume, chased on silver-plates, in the Kaimatta, a small square building near the house. Sometimes they place even carved stones instead of the silver-plates. These are annually worshipped¹². The Deśasth Brahmins suppose the life-stone to be possessed with the spirit of the dead; and offer it cooked rice, sesamum-seeds and water for some days¹³. After cremation the Gaudos prepare an image of the dead person with the ashes on the spot where the corpse was burnt; and offer food to it until the twelfth day¹⁴. About the Gonds of Bastar RUSSELL says, "at some convenient time after the death, a stone is set up in memory

¹ THURSTON, I, p. 111—112.

² ELLIOT SMITH, "The Migrations", p. 45—46.

³ THURSTON, I, p. 168.

⁴ THURSTON, "Ethnographic Notes in Southern India" (1906), p. 155.

⁵ DIST. GAZ, "Santal Parganas", p. 78.

⁶ "The Evolution of the Dragon" (1919), p. 15.

⁷ ELLIOT SMITH, "The Migrations", p. 37.

⁸ RUSSEL, II, p. 83.

⁹ THURSTON, I, p. 236.

¹⁰ Ibid., p. 302.

¹¹ Bombay Gazetteer, XVIII, pt. I (Poona), p. 151.

¹² B. L. RICE, "Mysore and Coorg", III, p. 259 and 299.

¹³ Bombay Gazetteer, XXII, p. 84—85.

¹⁴ THURSTON, II, p. 275.

of any dead person who was an adult, usually by the road-side. Families who have emigrated to other localities often return to their parent village for setting up these stones. The stones vary according to the importance of the deceased, those for important men being sometimes as much as eight feet high. In some places a small stone-seat is made in front, and this is meant for the deceased to sit on, the memorial stone being his house. After being placed in position the stone is anointed with turmeric, curds, ghî and oil, and a cow or pig is offered to it. They believe that the memorial stones sometimes grow and increase in size, and if this happens they think that the dead man's family will become extinct, as the stone and the family cannot grow together¹. The Havig Brahmins keep the life-stone in the house till the eleventh day when it is thrown into water². Among the Kamma the day after cremation a stone is put on the spot where the person died. The clothes of the deceased are placed beside it and the women of the house pour milk over the stone and offer food to it. At the cremation-ground the males prepare an effigy of the person and offer food to it³. Among the Kondhs an effigy of the dead person is made out of straw and struck in front of his house. Near it his friends and relations feast themselves⁴. The Koravas draw a figure of the deceased on a piece of new cloth and place some food in a new winnow suspended from the roof of the hut for one night which they partake of the next morning⁵. Among the Mundas a small effigy of the deceased is made out of tender grass and his figure is drawn on the ground with parched rice. Over this the effigy is placed with its head to the south. The effigy and the rice together with some cooked rice are put in a small vessel, which with its mouth closed by a piece of cloth, is ceremonially hung up on a tree near the house of the deceased⁶.

The Nambutiri Brahmins make a representation of the dead person with earth brought from an adjoining stream⁷. Among the Nâyars a small effigy is made out of rice to which a few grains of rice and gingelly seeds are offered⁸. The Nâyâdis keep representations of the dead and make offerings to them during certain festivals⁹. The Pâtâne Prabhus offer water to the life-stone with the following: "Since by burning you are heated and that the heat may cool we offer thee (naming the deceased and his family) water. May this offering reach you¹⁰." Among the Senvis a rice-ball is daily offered to the life-stone, for eight days after the cremation. On the ninth day the stone "is rubbed with sesamum oil, rice balls are offered, frankincense burned, and lighted lamps waved before it". It is then thrown into a pond or a river¹¹.

¹ Op. cit., III, p. 93.

² Bombay Gazetteer, North Canara, pt. I, p. 128.

³ THURSTON, III, p. 104.

⁴ Ibid., p. 395.

⁵ THURSTON, III, p. 499.

⁶ S. ROY, "The Mundas", p. 462.

⁷ THURSTON, V, p. 216.

⁸ Madras Museum Bulletin, III, p. 247.

⁹ THURSTON, V, p. 281—282.

¹⁰ Bombay Gazetteer, XVIII, pt. I, p. 231.

¹¹ Ibid., North Canara, p. 167.

Among the Tiyans, generally when a person of importance dies, a silver-image of his is deposited in a temple and worshipped¹. "Tottiyans of the Madura district observe the worship of ancestors, who are represented by a number of stones set up somewhere within the village boundaries. Such places are called *mâlê*.... The stones are arranged in an irregular circle.... When a death occurs, a stone is erected among the ashes of the deceased on the last day of the funeral ceremonies and worshipped. It is immediately transferred to the ancestral circle. The *Mâlê* of the Vakkiliyan section of the Tottiyans consists of a massive central wooden pillar, carved with male and female human figures, set up in a cavity in round boulder and covered over by a conical canopy supported on pillars. All round the central pillar, which is about ten feet high, a number of stones of different sizes are set up. The central pillar represents Jakkamma and other remote ancestors. The surrounding stones are the representatives of those who have died in recent times²." Among the Vettuvans a stone, which is supposed to embody the spirit of the dead person, is brought from the grave; and is regularly worshipped in a conspicuous part of the hut. Sometimes, an image in wood or copper takes the place of the stone³.

c) Graves reminiscent of the Egyptian practices: Even in the pre-dynastic period, the Proto-Egyptians protected the corpse from contact with the soil by means of a goat-skin or matting, or by lining the grave with sticks, with pieces of unhewn stone or with mud-bricks⁴. In the latter part of the pre-dynastic period the grave called the "Pit-cave", was devised in order to prevent the earth used to fill up the grave from touching the body. It consisted of a shaft terminating in a recessed chamber⁵. A humbler copy of this type of grave would be a shallow trench with a hollow scooped out in one of the sides. Below I bring together examples of such graves in use in India and other details, which serve the purpose of protecting the corpse from the soil. The Chenchu, after placing the body in the grave, cover it with leafy twigs and then fill the grave⁶. Among the Gosain an ascetic is buried in the sitting posture with the legs crossed, in a grave which has a side-receptacle to receive the corpse so that the earth does not fall on it. Salt is put round the corpse to preserve it⁷. The Jogi bury their dead gross-legged in a niche excavated in the side of a grave⁸. The Irulas of the Nilgiris bury the corpse, dressed in its own clothes and jewellery, in a chamber hollowed out at the bottom of a pit. Together with the corpse are placed a new cloth, lamp and grain and over the grave is raised a stone⁹. The Jangams of Bombay bury their married dead in the sitting posture in a niche scooped

¹ THURSTON, VII, p. 90.

² THURSTON, VII, p. 194.

³ *Ibid.*, p. 402-403.

⁴ ELLIOT SMITH, "The Migrations", p. 33.

⁵ G. A. REISNER, "The Early Dynastic Cemeteries of Naga-ed-Dêr", p. 127.

⁶ THURSTON, II, p. 42.

⁷ RUSSELL, III, p. 158.

⁸ *Ibid.*, p. 251.

⁹ THURSTON, II, p. 380.

out in one side of the grave, which is filled with salt and earth¹. Among the Jangams of the United Provinces the corpse is washed and dressed in its usual clothes, smeared with ashes and worshipped. The grave is dug north and south, with steps on the north side. In the south side a cell is dug out, a bricked arch leading to it from the grave. The corpse together with all the articles that an ascetic Jangam needs in life is laid in the cell, which is afterwards closed with a wooden door; and the grave is filled up². The Jugis of Bengal bury their dead in a niche in the side of a circular grave, eight feet deep³. The Lepcha of Sikkim, who profess Buddhism, bury the dead in the sitting attitude in a grave lined with stones and raise a round cairn over it⁴. The Limbus also line the grave with stones⁵. Among the Malasars the dead are sometimes buried in the sitting posture in a hollow scooped out in one side of the grave⁶. The Kādīrs dig a grave from four to five feet deep and place the corps in it on amat in the recumbent position, with split bamboo and leaves round it so that no earth can touch it⁷. Among the Lingāyats the grave is a cube of nine feet dimensions, with a niche on one side to receive the corpse⁸. Among the Maler at the bottom of the grave a bed is prepared with poles and leaves, on which the corpse is laid. Half-way up the grave poles are horizontally driven in so as to form a platform and the grave is filled in⁹. The Okkiliyans prepare a hollow in the south side of the grave to accommodate the head and the back of the corpse¹⁰. Among the Paniyans of Malabar the grave is dug due north and south. At the bottom of it in the whole of the western side a recess is prepared, into which the corpse is laid on a mat upon its left side with the head pointing to the south. After placing boiled rice therein the protruding portion of the mat is folded and tucked in under the roof of the cavity and the grave filled in¹¹. We are not told whether the corpse is placed flexed or extended otherwise the orientation is exactly similar to that prevalent in Pre-dynastic Egypt. The Saivite Valluvans bury their dead in the sitting posture in a niche excavated in one side of the grave¹².

Habitat of the people referred to in the fore-going discussion:

Badaga	Nilgiri.
Baiga	Eastern Satpura Hills.
Bant	South Canara.
Bhondari	Ganjam, Orissa.

¹ Bombay Gazetteer, XXII, p. 115.

² W. CROOKE, "Tribes and Castes", III, p. 19.

³ RISLEY, "Tribes and Castes", I, p. 359.

⁴ Ibid., II, p. 10—11.

⁵ Ibid., p. 19.

⁶ THURSTON, IV, p. 398.

⁷ Ibid., III, p. 23.

⁸ Ibid., IV, p. 286.

⁹ "Gazetteer Santal Parganas", p. 78.

¹⁰ THURSTON, V, p. 442.

¹¹ Madras Museum Bulletin, II, p. 22—23.

¹² THURSTON, VII, p. 308.

Binjhwar	Sambalpur, Bengal.
Chenchu	Hills of Nellore and Kurnool.
Chitpavan	Poona.
Coorg	Coorg.
Dhanwar	Central Provinces.
Deśasth Brahmin	Dharwar.
Gando	Ganjam, Orissa.
Gond	Bastar.
Gosain	Central Provinces.
Havig	North Canara.
Ho	Bengal.
Irula	Nilgiri.
Izhava	Malabar and Travancore.
Jangam	Bombay and United Provinces.
Jogi	Central Provinces.
Jugi	Bengal.
Kadir	Anaimalai Hills.
Kamma	Telugu country.
Kammalan	Tamil country.
Kannadiyan	Mysore.
Kharia	Chota Nagpore.
Koi	Godavari District.
Kondh	Ganjam.
Korava	A nomad tribe of Dravidian India.
Kurmi	Central Provinces.
Lepeha	Sikkim.
Limbu	Nepal.
Lingayat	South India.
Majhwar	Hills of South Mirzapur.
Malasar	Cochin and Coimbatore.
Maler	Santal Parganas.
Maravan	Madura and Tinnevely districts.
Munda	Chota Nagpore.
Nambutiri Brahmin	Malabar.
Nayadi	Malabar.
Nayar	Malabar.
Okkiliyan	Mysore, Coimbatore and Madura.
Paniyan	Malabar.
Patane Prabhu	Poona.
Pisharati	Malabar.
Senvi	North Canara.
Tiyan	Malabar.
Tottiyar	Madura.
Urali	Madura and Trichonopoly.
Valluvan	
Vettuvan	South Canara, Malabar and Salem.

d) Orientation: The following is a list of the various orientations prevalent among different castes with the proper authorities indicated in brackets. The list is far from being exhaustive, my main purpose being to show what a variety of orientations of the dead prevail in India.

In case of Burial.

A. Corpse laid on the back (Extended):

1. Head to the North: Musahar (CROOKE, IV, p. 30); Pâsi (ibid., p. 146); Dhimal (RISLEY, I, p. 228); Malê (II, p. 59); Murmi (II, p. 112); Pâns in Singbhum (II, p. 159); Gânda (Sambalpur Dist. Gaz., p. 69); Kharia (RUSSELL, III, p. 450); Korava (THURSTON, III, p. 497); Muduvar (V, p. 95—96).

2. Head to the East: Limbu (RISLEY, II, p. 19); Pâns in Orissa (II, p. 159); Mâria Gonds of Bastar (RUSSELL, III, p. 89); Kâdir (THURSTON, III, 23).

3. Head to the South: Gond (CROOKE, II, p. 435); Parhaiya (IV, p. 129); Bhil (RUSSELL, II, p. 291); Chamar (II, p. 412); Khairwâr (III, p. 433); Kunbi (IV, p. 35); Baiga (Mandla Dist. Gaz., p. 76); Kuruba (THURSTON, IV, p. 148); Mâla (IV, p. 373). I have to thank Dr. A. C. HADDON, F. R. S. for drawing my attention to this orientation.

4. Head to the West: Sânsiya (CROOKE, IV, -p. 280).

B. Corpse laid on the belly (Extended):

1. Head to the North: Binjhar, males only (Sambalpur Dist. Gaz., p. 79); Irula of Chingleput (THURSTON, II, p. 386).

2. Head to the South: Kuruba, unmarried dead only (THURSTON, IV, p. 148); Hindus of Chanda (Chanda Dist. Gaz., p. 132).

C. Corpse laid on the left side (Extended or flexed not known):

1. Head to the North: Bâgdi (RISLEY, I, p. 42).

2. Head to the South: Paniyan (Madras Mus. Bull., II, p. 22—23); Sholaga (THURSTON, VI, p. 383).

D. Corpse placed upright, facing North: Kabirpanthi Rautia (RISLEY, II, p. 205).

E. Corpse placed seated:

1. Facing North: Jangama (CROOKE, III, 19); Jogi (RUSSELL, III, p. 251); Lingâyat (THURSTON, IV, p. 285); Okkiliyan (V, p. 442).

2. Facing North-East: Jugi (RISLEY, I, p. 359).

3. Facing East: Lepcha (RISLEY, II, p. 10—11).

4. Facing South: Kannadiyan (THURSTON, III, p. 210).

In case of Cremation.

A. A dying person or a corpse before removal:

1. Head to the North: Chitpâvan (Bombay Gaz. Poona, p. 148); The twice-born of Gujarat (Mrs. M. STEVENSON, "Rites of the Twiceborn", p. 143).

2. Head to the South: Mâla (THURSTON, IV, p. 372); Tiyan (VII, 83).

3. Head to the West: Maler (Dist. Gaz. Santal Parganas, p. 78).

B. The Corpse when placed on the Pyre:

1. Head to the North (Extended on the back): Agariya (CROOKE I, p. 7); Baheliya (I, p. 108); Bhuiya (II, p. 79); Ghasiya (II, p. 417); Korwa (III, p. 332); Majhwar (III, p. 433); Musahar (IV, p. 29); Rautia (RISLEY, II, p. 205); Kurmi (RUSSELL, IV, p. 73); Savar (IV, p. 507); Senvi (Bom. Gaz. North Canara, p. 164); Badaga (THURSTON, I, p. 118).
 2. Head to the East: Chakma, females only (RISLEY, I, p. 173—174).
 3. Head to the West: Chakma, males (ibid.)
 4. Head to the South: Bhumij (RISLEY, I, p. 125); Juang, Ho and their cognates (DALTON, "Descriptive Ethnology of Bengal", p. 158); Santal (Santal Parganas, p. 142—143); Munda (ROY, p. 461); Chitpâvan (Bom. Gaz. Poona, p. 149); Pâtâne Prabhu (p. 230); Deśasth (DHARWAR, p. 84); Havig (North Canara, p. 127); The twice-born of Gujarat (Mrs. STEVENSON, p. 150); Kallan, (THURSTON, III, p. 83); Nambutiri (V, p. 218).
-

Zum Ursprung der griechischen Mysterien.

Von Prof. CARL CLEMEN in Bonn.

Bei zahlreichen sogenannten primitiven Stämmen zerfällt namentlich die männliche Bevölkerung in verschiedene Altersklassen, in die der einzelne unter gewissen magischen Gebräuchen aufgenommen wird. Besonders wichtig ist die Weihe der mannbar werdenden jungen Männer; aber auch der Übergang zu anderen Altersstufen findet unter entsprechenden Feierlichkeiten statt, die ursprünglich die bei dieser Gelegenheit mit den Betreffenden vor sich gehenden Veränderungen nicht darstellen, sondern bewirken sollen.

Aus den Altersklassen sind weiterhin dadurch, daß in sie vielfach doch nur einzelne eintreten, und dadurch, daß diese nun die Verehrung einer besonderen Gottheit übernahmen, Geheimbünde geworden, die indessen häufig nach wie vor nur bestimmten Altersklassen offen stehen. Auch wo die in sie Eingeweihten in verschiedene Grade zerfallen, entsprechen diese manchmal den Altersklassen, namentlich insofern, als zu dem obersten Grade nur die Alten zugelassen werden. Und vor allem erinnern die Feierlichkeiten, unter denen man in diese einzelnen Grade aufgenommen wird, dermaßen an die bei dem Übergang aus einer Altersklasse in die andere üblichen Zeremonien, daß an einem Zusammenhang gar nicht gezweifelt werden kann¹. Endlich wirken diese Gebräuche, sowohl die bei dem Übergang in eine andere Altersklasse als die bei der Aufnahme in einen Geheimbund üblichen, auch in den verschiedensten Kulturreligionen nach. So ist zunächst die chinesische sogenannte Bekappungszeremonie, bei der dem jungen Mann der Männerhut und die Männertracht überreicht wird, und auf die ursprünglich eine Zeit der freien Liebe folgte, auch nach Ausweis eines anderen bei ihr üblichen und später noch zu erwähnenden Gebrauches sicher von Haus aus eine Pubertätsweihe, wie sie uns bei Primitiven begegnet². Ferner wird die im nördlichen Buddhismus übliche Sitte, den in den Orden aufzunehmenden Mönchen Holzstückchen auf den glattrasierten Schädel oder die Arme zu kleben und dann zu verbrennen, wodurch an den betreffenden Stellen tiefe Brandwunden entstehen³, sowie die andere Sitte, sich auch noch an anderen Körperteilen solche Wunden beizubringen oder sich schließlich vielleicht sogar bei lebendigem Leibe zu verbrennen, damit begründet, daß man so einem (in dem „Lotus des guten Gesetzes“ gefeierten) Buddha, der dasselbe getan habe, ähnlich werde⁴. Aber die Brandmarkung bei der Ordination dürfte noch einen anderen Grund haben. Die Aufnahme in den Stand des Priesters erinnert ja auch sonst an die in einen Geheimbund oder eine Altersklasse, und diese ist vielfach mit allerlei Quälereien verbunden, von denen unten die Rede sein wird. Auch von den Nachwirkungen anderer bei dieser Gelegenheit üblichen Bräuche, die wir bei

¹ Vgl. SCHURTZ, Altersklassen und Männerbünde, 1902; WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, 1908; auch VAN GENNEP, *Les rites de passage*, 1909, 93 ff.; NILSSON, *Primitive Religion*, 1911, 97 ff.

² Vgl. QUISTORP, *Männergesellschaft und Altersklassen im alten China*, 1914, 8 ff.

³ Vgl. DE GROOT, *Le code du Mahāyāna en Chine*, 1893, 1914, 230.

⁴ Vgl. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, 1909, 326.

den Indern finden, wird besser erst später gesprochen, ja, wo uns solche Nachwirkungen im Christentum begegnen, da handelt es sich zunächst wohl um Einflüsse der griechischen Mysterien, die nun vor allem mit den primitiven Alterklassen und Geheimbünden zusammenhängen¹. Das ist namentlich von englischen, aber gelegentlich auch von anderen Gelehrten schon mehrfach behauptet und für einzelne Punkte nachgewiesen worden², läßt sich indes wohl noch durch andere Erwägungen einleuchtend machen. Freilich wird das durch viele immer noch bestritten. So sagt z. B. neuestens GRUPPE (249f. ³): „Die ältere Bevölkerung, die nach Ausweis der Sprache mit indogermanischen Zuwanderungen zum Volk der Griechen zusammengewachsen ist und deren Kult im altgriechischen Mysterion fortlebt, war keinesweg ‚primitiv‘; schon deshalb können ihre religiösen Vorstellungen nicht mit denen von Negervölkern oder Indianern verglichen werden. Überhaupt sind Vergleichen nur da fruchtbar, wo nähere Beziehungen bestehen; solche werden durch die allgemeine anthropologische Verwandtschaft, die noch niemand erklärt oder bestimmt hat, nicht gegeben. Griechische Einrichtungen, Gebräuche und Überlieferungen lassen sich mit anderen griechischen, in beschränktem Maße auch italischen und orientalischen vergleichen; dagegen ist die antike Religionsgeschichte bisher fast stets fehlgegangen, wenn sie sich statt durch literarische oder archäologische Zeugnisse des Altertums oder außer ihnen durch Vergleichung der religiösen Vorstellungen fremder Völker hat leiten lassen.“ Aber das ist entschieden zu viel behauptet und wenn sich die anthropologische Verwandtschaft der vorgriechischen Bevölkerung mit den Primitiven, deren Name natürlich nicht wörtlich zu verstehen ist, nicht nachweisen läßt, so liegt das ganz einfach daran, daß wir von dieser Bevölkerung überhaupt nicht viel wissen.

¹ Was JACOB, Fortleben von antiken Mysterien und Altchristlichem im Islam, Islam 1911, 232 ff., beibringt, bezieht sich nicht auf die Mysterien im engeren Sinne des Wortes. Dagegen weist BABINGER, Der Islam in Kleinasien, Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Ges. 1922, 135 Altersklassen im Islam nach.

² Vgl. LANG, *Custom and Myth*, 1893, 31 ff.; *Myth, Ritual and Religion*², 1901, I, 271 ff.; *Bull-roarer*, MACCULLOCH u. a., *Secret Societies*, XI, 1920, 287 ff.; *Encycl. of Religion and Ethics* (künftig abgekürzt ERE), ERE II, 1909, 890; GOBLET D'ALVIELLA, *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Éleusis*, *Revue d'histoire des religions*, 46, 1902, 176 ff.; HEPDING, *Attis*, 1903, 177 ff.; MIß HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903³, 1908, 491 ff., *Kouretes and Zeus Kouros*, *Annual of the Brit. School at Athens*, 15, 1908—1909, 326, 3, *Initiation (Greek)*, ERE, VII, 1914, 322 ff.; SÖDERBLOM, *Mysterieceremonien och deras ursprung*, Ymer, 1906, 193 ff. = *Mysterier hos ett stenålders folk, Ur religionens historia*, 1915, 99 ff., TIELES *Kompendium der Religionsgeschichte*³, 1920, 372; DE JONG, *Das antike Mysterienwesen*, 1909, 25f., 188 ff., 215 ff.; VAN GENNEP, 125 ff.; VISSCHER, *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern*, I, 1911, 222; NILSSON, 103; HORNEFFER, *Der Priester*, 1912, I, 74; MURRAY, *Four Stages of Greek Religion*, 1912, 44 ff.; CARPENTER, *Comparative Religion*, o. J., 164; PETTAZZONI, *I misteri eleusini, Atene e Roma*, 1914, 377, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, 1921, 11 f., 33, 63; WUNDT, *Völkerpsychologie*², VI, 1915, 235 ff.; BETH, Einführung in die vergl. Religionsgeschichte, 1920, 95 ff., MACCHIORO, *Zagreus* 1920 (mir nur aus der Besprechung GRUPPES, *Philol. Wochenschrift*, 1921, 245 ff., bekannt).

³ Vgl. auch Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte, BURSIAANS Jahresber., 186, 1921, 193 f. Der Zusammenhang wird noch eher denkbar werden, wenn die griechischen Mysterien, wie PROSSON, Der Ursprung der eleusinischen Mysterien, AR 1922, 287 ff. behauptet, aus Kreta stammen sollten.

Wirken in den griechischen Mysterien jene primitiven Bräuche nach, so müssen sie eben erst recht vorher noch geherrscht haben; es kommt also alles darauf an, ob sich jener Nachweis führen läßt.

Für ihn ist es nun zunächst wichtig, daß eine solche Nachwirkung der genannten Bräuche auch sonst bei den Griechen wahrzunehmen ist, wenigstens in Sparta, diesem „wahren Museum alter, sonst von der Kultur beseitigter Sitten“ (SCHURTZ 98). So hat man schon oft die Geißlung der Epheben an dem Altar der Orthia mit jenen Quälereien der mannbar werdenden jungen Leute zusammengebracht, ja LANG (*Custom* 33, 1) führt auch für die Notiz bei Pausanias III, 16¹⁰, die Priesterin der Artemis habe während der Geißlung der jungen Leute ein altes Holzbild der Göttin in den Händen gehalten, das, wenn die Knaben geschont wurden, schwer, wenn sie gequält wurden, leicht wurde, eine primitive Parallele an: *In Samoa the image (shark's teeth) of the god Taema is consulted before battle. If it felt heavy, that was a bad omen; if light, the sign was good — the god was pleased.* Allerdings THOMSEN (Orthia, 1902 u. Arch. für Religionswissenschaft [künftig abgekürzt AR] 1906, 398 ff.), S. REINACH [*La flagellation rituelle, L'Anthropologie*, 1904, 47 f. = *Cultes, mythes et religions*, I, 1905, 173 ff.), NILSSON (Griechische Feste, 1906, 192 f., Die Grundlagen des spartanischen Lebens, Klio, 1912, 324), VAN GENNEP (249), PFUHL (Zur Geißlung der spartanischen Epheben, AR 1911, 643 ff.), SCHWENN (Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, 1915, 98 ff.) denken bei der Geißlung der Epheben vielmehr an den sogenannten Schlag mit der Lebensrute, durch den auch hier Fruchtbarkeitskräfte hätten mitgeteilt werden sollen, zum Teil zugleich (wie ROBERTSON SMITH, Die Religion der Semiten, 1899, 247, 251) an eine durch die Bespritzung des Alters mit dem Blut der Gezeißelten hergestellte Verbindung mit der Gottheit. Ja, VÖRTHEIM (*Het ritueel aan het altaar der Orthia te Sparta, Verslagen en mededeelingen der kon. akademie van wetenschappen, Afd. Letterkunde*, IV, 12, 1914, 37) erklärt unter FEHRLES (BPhW. 1919, 159) Beifall, die Geißlung, weil sie Plutarch (Vita Arist. 17) ἐπιδορομῆς μυσήματα nennt, als „Catervenstrijd“ im Sinne USENER's (Heilige Handlung, AR 1904, 297 ff.), d. h. als Kampf zwischen zwei Abteilungen der männlichen Jugend, durch den der Sieg der einen Jahreszeit über die andere bewirkt werden sollte, und bringt sogar den Käseraub, der nach einer vielleicht verderbten Stelle bei Xenophon (de rep. Lac. 2, 9) den Jünglingen durch die Geißlung unmöglich gemacht werden sollte, mit dem Kuchenstehlen zusammen, das nach OSTHEIDE (Zum Martinsfeste, AR 1907, 156) beim Martinsfest in Kempen am Niederrhein üblich ist. Aber das beweist doch nicht, daß dergleichen auch sonst zu den Catervenstreiten gehörte, und daß die Geißlung überhaupt als ein solches aufzufassen ist, kann (da andere einleuchtende Gründe nicht beigebracht werden) aus der Stelle bei Plutarch nicht gefolgert werden. Die erstgenannten Gelehrten dagegen, die sie als Schlag mit der Lebensrute deuten, denken doch immer noch an einen Initiationsritus, wie er bei Primitiven vorkommt, ja neuerdings hat JEANMAIRE (*La cryptie lacédémonienne, Revue des Etudes grecques*, 1913, 121 ff.) nicht nur die alte Deutung der Ephebengeißlung erneuert, sondern auch durch die entsprechende Erklärung eines anderen spartanischen

Gebrauches, der sogenannten *χρυστεία*, gestützt. Wenn nämlich besonders der Scholiast zu Plato's Gesetzen (633 B) erzählt, daß die jungen Leute in Sparta sich eine Zeitlang aus der Stadt entfernen und in der Einsamkeit aufhalten mußten, so erinnert das in der Tat an das Leben der mannbar werdenden jungen Leute bei vielen Primitiven; ja auch wenn die jungen Spartaner sich nach Plutarch (Vita Lycurg. 28) in dieser Zeit bei Nacht auf die Heloten stürzen und sie ermorden mußten, so läßt sich das mit der Art vergleichen, wie z. B. bei dem Dajakstamm der Bahau ein Knabe den Schädel erbeutet, dessen Besitz ihn zum Mann macht. JEANMAIRE meint sogar den Umstand, daß an einer anderen Stelle bei Plutarch (Vita Cleom. 28) unter *χρυστεία* ein Truppenteil zu verstehen ist, damit erklären zu können, daß nach PASSARGE (Südafrika, 1908, 252) bei den Betschuanen, bei denen schon FRAZER (PAUSANIAS, *Description of Greece*, 1913, III, 341f.) auch eine besonders deutliche Parallele zu der spartanischen Ephebegeißlung gefunden zu haben meinte, ein aus mannbar gewordenen jungen Leuten gebildeter Verband *Mopato* (Geheimnis) heißt; aber das ist wohl nicht sicher. Indes, im übrigen dürfte JEANMAIRE doch auch in der sogenannten *χρυστεία* eine Nachwirkung der primitiven Pubertätsweihen bei den Spartanern nachgewiesen haben¹; dann aber kann eine solche natürlich ebenso in den Mysterien angenommen werden.

Enthalten dieselben doch jedenfalls sonst manche primitiven Elemente, wenn auch zunächst eben nur solche, die wir — meines Wissens wenigstens — gerade in primitiven Altersklassen oder Geheimbünden nicht nachweisen können. So durfte man nach den uns erhaltenen Inschriften (DITTENBERGER, *Sylloge inscr. gr.* 2, Nr. 653, 939) in die Tempel in Andania in Messenien und Lykosura in Arkadien, in denen den eleusinischen ähnliche Mysterien gefeiert wurden, kein Gold mitnehmen oder wenigstens nur, um es der Gottheit zu weihen; ähnliche Vorschriften bestanden, wie FRAZER (*The Golden Bough* 3, II, 1911, 226, 8) und WÄCHTER (Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, 1911, 117f.) zeigen, auch sonst und sind wohl nicht so zu erklären, daß *the pious scruple with gold was concerned rather with the exit from, than with its entrance into, the sacred edifice*. Vielmehr handelt es sich dabei um eine primitive Anschauung: Gold war früher einmal zwar nicht, wie noch jetzt in Indien², ein Totem, aber doch wie anderwärts Eisen³, etwas Neues, das man mindestens von der Gottheit und dem Kult fernhalten zu müssen glaubte. Deutlicher noch stammte es aus uralter Zeit, wenn die Frauen den Tempel in Andania nicht mit aufgebundenen Haaren, den in Lykosura auch nicht mit Ringen an den Fingern oder Sandalen an den Füßen betreten durften, ursprünglich, wie überall sonst, weil solche Fesseln eine hemmende Wirkung ausüben⁴.

¹ Dagegen trifft die Bemerkung von Miß HARRISON (*Annual of the Brit. School*, 15, 327, 4) über STRABO's Schilderung der kretischen Sitten, die im übrigen gewiß an das „Männerhaus“ erinnern, *it is probable that the ἀγογή and the custom ἀποκρυπτειν τὸν παῖδα* (Geogr., X, 4, 21, 483) *is a misunderstanding and in part a corruption of primitive initiation ceremonies*, nur zu, wenn man sie im Sinne von BETHE (Die dorische Knabenliebe, Rhein. Museum, 1907, 447) versteht. Vgl. auch ihre Notiz zu Diod., Bibl. V, 77, *Themis* 1912, 54ff.

² Vgl. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, 1910, IV, 24.

³ Vgl. FRAZER, *G. B.* 3, II, 226 ff.

⁴ Vgl. ebenda, 293 ff.

Daß in den samothrakischen Mysterien umgekehrt Purpurbinden und Ringe gebraucht wurden¹, hat RADERMACHER (Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiete der Antike, Wiener Sitzungsberichte, phil.-hist. Kl. 187, 3, 1918, 135, 2) in erster Linie als Besitzergreifung des Mysten durch die Gottheit, in zweiter als Schutz gegen Übel erklärt, also als dasselbe, als das wieder FRAZER (II, 306 ff.) einen Knoten und Ring schon bei Primitiven sehr häufig nachgewiesen hat. Endlich wenn man nach Melanthios (*Fragmenta historicorum Graecorum*, IV, 444) in Eleusis und ebenso nach Apulejus (met. XI, 29) in Kenchreai das Gewand, in dem man in die Mysterien eingeweiht worden war, dort zurücklassen mußte, so hatte das ebenso, wie wenn II. reg. 10, 22, für die Verehrer des tyrischen Baal Gewänder herausgegeben werden und in heidnischer Zeit die Teilnehmer an der Wallfahrt nach Mekka von einem der Hums oder von einer religiösen Gemeinschaft der heiligen Stadt Kleider leihen mußten², den Grund, daß diese durch den Gebrauch bei dem Kult tabu, d. h. für den Alltag ungeeignet geworden waren, während sie im Kult natürlich auch weiterhin gebraucht werden konnten. Ich wiederhole: bei Pubertätsweißen oder Aufnahme- feiern in Geheimbünden finden wir, soweit ich sehe, zu alledem keine Parallele; aber wenn die Mysterien einmal solche primitiven Elemente enthielten, so könnten sie natürlich auch andere, die speziell aus jener Quelle stammten, konserviert haben.

Gleichwohl möchte ich es mindestens an dieser Stelle noch nicht als Beweis für die in Rede stehende These bezeichnen, wenn die Mysterien manche Züge zeigen, die aus Feiern bei der Aufnahme in Altersklassen oder Geheimbünde stammen könnten, die sich aber auch sonst finden, wo an einen derartigen Ursprung nicht wohl zu denken ist. So bestimmte in den Isis- und Osiris-Mysterien die Gottheit selbst den Tag, an dem, den Priester, durch den, und die Kosten, unter denen die Einweihung stattfinden sollte³ und ebenso bestimmt bei den Eweern in Togo das *afa* (d. h. ein Orakel) wenigstens den Tag, an dem es selbst einem Kranken übergeben werden soll⁴ oder bei den Ruanda im bisherigen Deutsch-Ostafrika wird man manchmal nur in den Geheimbund der Imandwa eingeweiht, wenn man vorher davon geträumt hat⁵; aber mindestens Weihgeschenke wurden bei Griechen und Römern auch sonst von den Göttern selbst gefordert und tragen daher die Aufschrift *κατὰ πρόσταγμα*, (*ex imperio, ex monitu, ex visu* oder dgl. Ferner ging, wie der Aufnahme in die Isis-Mysterien⁶, so der in die eleusinischen und die des Mithra⁷ eine Reinigung voraus und ebenso der Aufnahme in die Mysterien der Maori auf

¹ Vgl. Schol. Apoll. Rhod., I, 917; auch MAASS, Weißen, Taufen, AR 21, 1922, 256, 2, der aber S. 258 den Gebrauch anders erklärt.

² Vgl. ROBERTSON SMITH, 116.

³ Vgl. Apul. met. XI, 21 f., 29 f.

⁴ Vgl. SPIETH, Die Religion der Eweer in Südtogo, 1911, 193.

⁵ Vgl. ARNOUX, *Le culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda*, „Anthropos“, VII (1912), 532.

⁶ Vgl. Apul., met. XI, 23.

⁷ Vgl. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, 1914, 288 ff., 314 ff.; CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, 1899, 319, auch Philo bei Joh. Damasc., sacra parall. 782 A und dazu BRANDT, *Initiation (Jewish)*, ERE, VII, 324.

Neuseeland¹; aber die gleiche Vorschrift galt oder gilt natürlich für andere Feiern. Ebenso ist es nichts Besonderes, wenn Lucius vor der Einweihung in die Isis- und Osiris-Mysterien fasten mußte², gewisse Speisen auch den in die eleusinischen und Kybele-Mysterien Einzuweihenden verboten waren³ und desgleichen die Indianer vor der Aufnahme in ihre Geheimbünde nichts essen⁴. Wenn Prudentius (Peristeph. X, 1076 ff.) sagt:

*quid, cum sacrandus accipit sphragitidas?
acus minutus ingerunt fornacibus:
his membra pergunt urere, ut igniverint,
quamcunque partem corporis fervens nota
stigmavit, hanc sic consecratam praedicant,*

so bezieht sich das gewiß auf Stigmata, wie man sie außer den Kybele- auch den Mithras-Mysten beibrachte⁵ und wie sie ebenso bei Pubertätsweihe und in Geheimbünden üblich waren — zugleich aber in öffentlichen griechischen und anderen Kulte⁶. Weiterhin sagt zwar LUKIAN (de salt. 15): *τειεῖσθαι οὐδὲ μίαν ἀρχαίαν ἔστιν εἰπεῖν ἀνεν ὀρχήσεως* und könnte man dasselbe von den Pubertätsweihe und Feiern bei der Aufnahme in Geheimbünde sagen⁷ und hätte damit doch weder bei den Griechen noch den Primitiven die religiöse Bedeutung des Tanzes allseitig umschrieben. Desgleichen beweist es natürlich keine Abhängigkeit der Mysterien von den Geheimbünden, wenn die Einweihungsfeiern beiderseits bei Nacht oder in unterirdischen Räumen stattfanden⁸. Auch die Verwendung einer Schlange in den orphischen, eleusinischen und Sabazios-Mysterien⁹ hatte nicht nur an primitiven Geheimkulten ihre Analogie¹⁰, und ebensowenig die Verehrung von Fruchtbarkeitsgottheiten im allgemeinen. Endlich die ängstliche Ausdrucksweise namentlich der orphischen Goldtäfelchen und die in den Kabiren- und Mithras-Mysterien üblichen fremdsprachlichen Ausdrücke¹¹ könnten ja zwar an die Geheimsprache der in den Männer- oder einen Geheimbund Aufgenommenen bei manchen Primitiven erinnern¹². Aber zugleich spielte eine solche auch in anderen Kulte eine Rolle: man denke an die *αὐτὰ ἐφ' ἑσῖα* im öffentlichen Kult der Isis bei Apulejus (met. XI, 17)¹³. So kann aus einigen dieser Parallelen zu primitiven Gebräuchen, die wir in

¹ Vgl. WEBSTER, 170.

² Vgl. Apul., met. XI, 23, 30.

³ Vgl. FOUCART, 284 ff., HEPDING, 155 ff., 182 f., auch STRATHMANN, Geschichte der frühchristlichen Askese I, 1914, 223 ff., 232 ff.

⁴ Vgl. LANG, *Myth* ², I, 272, GOBLET D'ALVIELLA, *RHR*, 46, 1902, 178.

⁵ Vgl. CUMONT, I, 319 f.

⁶ Vgl. HEPDING, 163, 2, PERDRIZET, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'antiquité*, AR, 1911, 107 f., HEITMÜLLER, ΣΦΡΑΓΙΣ, Neutestamentliche Studien für HEINRICI, 1914, 47 f.

⁷ Vgl. LANG, *Custom* 42, *Myth* ², I, 272.

⁸ Vgl. DE JONG, 26, 194.

⁹ Vgl. DIETERICH, Eine Mithras-Liturgie ², 1910, 123 f.; v. PRINGSHEIM, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults, 1905, 59.

¹⁰ Vgl. LANG, *Myth* ², I, 276 f., DE JONG, 26.

¹¹ Vgl. FARNELL, *Kabeiroi*, ERE, VII, 628 ff., CUMONT, I, 313 f., sowie LUKIAN, Men. 6.

¹² Vgl. WEBSTER, 42 f., VAN GENNEP, 241, FRAZER, VII, 1913, 2, 253, 255, I, 259, 261, 266.

¹³ Die sonst vorgeschlagenen Lesarten passen nicht in den Zusammenhang.

den griechischen Mysterien finden, vielleicht später eine nachträgliche Bestätigung für die Theorie entnommen werden, daß die letzteren aus Feiern bei der Pubertätserklärung und Aufnahme in die Geheimbünde entstanden sind; einen Beweis für diese These bilden sie für sich allein nicht.

Und doch legt nun schon der Charakter der Mysterien eben als Mysterien ihre Herleitung aus Gebräuchen, die, wie die Pubertätsweihen und die Feierlichkeiten bei der Aufnahme in einen Geheimbund, dem Auge Unberufener entzogen wurden, unbedingt nahe. Ja wahrscheinlich ist, wie zuerst wohl LANG (*Custom* 31 ff., *Myth* ², I, 273 f., *Bull-roarer*, *ERE*, II, 890) gesehen hat, auch das Schwirrholtz, dessen summende Töne in Australien Frauen und Kinder von solchen Feiern fernhalten und das desgleichen in Ozeanien, Amerika und Afrika Verwendung findet¹ noch in den griechischen Mysterien gebraucht worden. ARCHYTAS (bei DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker ³, I, 334) und CLEMENS ALEXANDRINUS (Protr. II, 18 f.) bezeugen nämlich, daß in den (Dionysos-)Mysterien ein *ρόμβος* als *σύμβολον* gedient habe, und zu letzterer Stelle bemerkt ein Scholion ²: *Ῥόμβος, δίνος, κῶνος ξυλάριον, οἱ ἐξήπται τὸ σπαρτίον, καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς ἐδονεῖτο*³, *ἵνα ροίξῃ τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ῥόμβος ἐκαλεῖτο οὕτω Διογενιανός. ὅτι δὲ ῥόμβος καὶ ῥόμβος λέγεται Ἀπυλλωνίως φησιν ὁ Ῥόδιος*

ῥόμβῳ καὶ τυπάνῳ Ῥεῖην Φρύγες ἰλάσκονται.

Daß auch eine Kugel und ein Spiegel, die CLEMENS außerdem in diesem Zusammenhang erwähnt, in Mysterien eine Rolle spielten, ergibt sich ferner aus der Äußerung des Lydus, de mens. IV, 51 (WÜNSCH 108, 1 ff.): *φαλλοὺς ἐν ταῖς ἱεροῖς αὐτοῦ* (sc. *Διονύσου*) *παρελάμβανον καὶ ἔσπετρον οἰνοῖ τὸν διαυγῆ οὐρανόν, σφαῖραν δὲ οἰνοῖ τὴν γῆν*, und daß *πόκος* (Wolle), der bei CLEMENS ebenfalls erscheint, in verschiedener Weise in Mysterienkulten verwendet wurde, haben PLEY (*De lanae in antiquorum ritibus usu*, 1911, 11 f.) und vorher schon LOBECK (*Aglaophamus*, 1829, I, 702) gezeigt. Freilich, welche Bedeutung alle diese Dinge im Dionysoskult gehabt haben, können wir nicht sagen, — daß sie an die *παιδαριώδη ἀθρόματα* des Dionysos erinnern sollten (vgl. auch ARNOBIUS, adv. g. V, 19), ist natürlich ein ätiologischer Mythos⁴. Aber ob Miß HARRISON mit ihrer Bemerkung, (*Proleg.* ², 491), daß *they were of a magical sanctity, fertility charms and the like* recht hat, läßt sich nicht entscheiden. Ganz unwahrscheinlich ist es nicht, da wenigstens das Schwirrholtz bei Primitiven in der Tat gelegentlich solche Aufgaben erfüllt⁵.

¹ Vgl. außerdem MARETT, *The Threshold of Religion*, o. J., 17 f., *Savage Supreme Beings and the Bull-roarer*, *Hibbert Journal* 8, 1909/1910, 394 ff., PETTAZZONI, *Mythologie australienne du rhombe* *RHR*, 65, 1912, 149 ff.

² Vgl. auch HESYCHIUS, lex. s. v. *ρόμβος*.

³ Angesichts dieser Beschreibung und der bei ARCHYTAS kann man wohl nicht an einen Kreisler oder ein Rad denken, wie HUG (*Ῥόμβος*, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft ², 2. Reihe I, 1, 1914, 1069 f.) will.

⁴ Immerhin wird das verständlicher, wenn man mit Miß HARRISON, *Themis* 17, 4, bedenkt: *A child's „toys“ in antiquity were apt to be much more than mere playthings. They were charms inductive of good, prophylactic against evil, influences. Thus crepundia, from crepere „to rattle“, served to amuse the child but also to protect him.*

⁵ Daß auch der Gebrauch der *mystica vannus lacchi* was a mode of raising a sacred wind analogous to that employed by whirlers of the turn-dun, ist dagegen eine ganz un-

Miß HARRISON hat weiterhin (*Initiation [Greek], ERE*, VII, 322) schon das Wort *τελετή*, weil von *τελεω* abgeleitet und mit *τέλειος*, erwachsen, verwandt, als *the rite of coming to maturity* erklärt. Sie beruft sich dafür auf eine Stelle bei Apollodor (Bibliothek II, 2, 2), an der es von den Töchtern des Proitos heißt: *αἵται, ὡς ἐτελεσθήσαν, ἐμάνησαν ὡς μὲν Ἑλλήνων γυναικες, οἵτι τὸς Διονυσίου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο, ὡς δὲ Ἀχαιοῖσιν λέγει, διότι τὸ τῆς Ἥρας ξύλον ἐξηγέσθαι*. und bemerkt dazu: *the time when they went mad is most instructive: when they had grown to maturity. The reason why they went mad is equally so: „they refused the maturity rites of Dionysos“.* *It is not safe to grow up without the orthodox rites of maturity; the crisis is momentous, and needs rites de passage. The maidens who are healed by initiation are immediately married.* Aber das erstere ist nicht gesagt, und auch an der von Miß HARRISON außerdem herangezogenen Stelle in Pollux' *Onomasticon* (III, 38), ist von einer Einweihung in Mysterien keine Rede. Wenn Miß HARRISON weiter behauptet, daß *to the Greeks the Danaids both were „uninitiated in marriage“ (ἀνεπίεργαίαι) and became the prototypes of those who were uninitiated in the mysteries*, so hat sie das letztere früher (*Proleg.* 2, 614 ff.) ganz anders erklärt. Erst in dem pseudoplatonischen Axiochos (573 E) ist nämlich von Danaiden in der Unterwelt die Rede; vorher wurden die uneingeweihten Wasserträger und -trägerinnen dort anders dargestellt, und daß man die letzteren später Danaiden nannte, rechtfertigte Miß HARRISON früher in erster Linie damit, daß dies Quellnymphen waren¹. So bleibt nur noch ein letzter Beweis für jenen Sinn der Mysterienweihe übrig, und das ist ein Relief im Nationalmuseum in Athen, auf dem eine sitzende Matrone als *Ἐπίκτησις*, eine vor ihr stehende Figur mit einem Korb voller Früchte in der Hand als *Ἐπὲρ-ἡ* und das Ganze als *Τελετή* bezeichnet ist. Aber folgt daraus wirklich, daß, wie Miß HARRISON sagt², *τελετή Rite of Maturity* bedeutet? Das Relief ist doch, wie namentlich SVORONOS (Das Athener Nationalmuseum, 1908, 337) zeigt, von anderen ganz anders erklärt worden, am befriedigendsten wohl von dem Genannten selbst, als Darstellung entweder der Heroisierung der Exiktesis oder, besser noch, einer Feier bei Gelegenheit einer besonders großen Fruchtbarkeit, als deren Förderin die Epiktesis galt. Auch PREISENDANZ (Telete, Roscher's Lexikon der Mythologie IV, 1909–1920, 329) bezieht *τελετή* unter der von WEINREICH begründeten Voraussetzung, daß das Wort erst später eingegraben worden ist, „entweder auf die Feier der Heroisierung der Epiktesis oder auf den Akt einer Fruchtbarkeitsfeier“. Für die These von Miß HARRISON ist das Relief also nicht zu gebrauchen.

Und wenn dieselbe Gelehrte endlich für *survivals of initiation rites in the customs of the Greek Ephebeia* auf den Artikel *Ephebi* in DAREMBERG und SAGLIO's *Dictionaire des antiquités grecques et romaines* II, 1, 1892, 621 ff., verweist, so kann ich dort nichts dergleichen finden. Vielmehr geht daraus und mehr noch aus DITTENBERGER's *Dissertation de ephebis Atticis*, 1863, 60 ff.,

glückliche Vermutung LANG's (*Custom* 36); vgl. über dieselbe vielmehr Miß HARRISON *Proleg.* 2, 526 ff.

¹ Noch eine andere Erklärung des Mythos gibt BETHE, *Danaids*, *ERE*, IV, 1911, 393.

² Vgl. auch *Ancient Art and Ritual*, o. J., 112 f.

hervor, daß auch aus der besonderen Rolle, die die Epheben bei der Feier der eleusinischen Mysterien spielten¹, keine solche Schlüsse zu ziehen sind; denn daneben beteiligten sie sich auch an anderen Festen und Kulturen.

Wohl aber darf man aus gewissen Äußerungen bei Apulejus schließen, daß die von ihm geschilderten Isisweihen eigentlich, wie die höchsten Grade der Geheimbünde bei den Adelaidestämmen in Südastralien, bei den Fidschiansulanern und den Wanika², erst alten Leuten zugänglich sein sollten. Darauf deutet nämlich schon hin, wenn die Göttin zu Lucius-Apulejus sagt (met. XI, 6): *scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere*; denn wenn man das etwa auf ein Leben nach dem Tode beziehen wollte, so würde eine solche Ankündigung desselben nach der später noch anzuführenden Beschreibung desselben im Vorhergehenden abfallen. Und ganz deutlich sagt später (c. 21) der Oberpriester: *ipsam traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*. Auf Lucius-Apulejus paßt das ja nicht, und auch sonst ist jene Regel nicht befolgt worden; um so mehr muß sie von alters her als eigentlich geltend angesehen worden sein³.

Aber beweisender noch für einen Zusammenhang der Mysterien mit den primitiven Altersklassen und Geheimbünden sind gewisse Gebräuche in jenen, die nur aus diesen zu erklären sind. Und zwar beginne ich mit solchen, die sich nicht erst in Geheimbünden, sondern eben schon in Altersklassen finden.

Wenn es mir auch zweifelhaft ist, ob die Äußerung des Firmicus Maternus, de err. prof. rel. 18: *in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti dicit: de tympano manducavi etc.* hierher gehört⁴ und wenn auch die schon oben angeführte Stelle bei Prudentius, Peristeph. X, 1076ff., vielmehr auf Tätowierung zu beziehen ist, so hat DIETERICH (161ff.) doch im übrigen richtig gezeigt, daß in verschiedenen Mysterien die Aufnahme als ein Sterben und Wiederlebendigwerden aufgefaßt wurde⁵. Er hat auch schon auf die von FRAZER (G. B. ³, VII, 1, 225ff., vgl. auch Miß HARRISON, Themis, 16ff.), in großer Anzahl gesammelten Gebräuche bei Pubertätsweihen oder bei der Aufnahme in Geheimbünde hingewiesen, die ebenfalls ein Sterben und Wiederlebendigwerden darstellen und ursprünglich bewirken sollen. Selbst die *simulata occisio*, die nach Lampridius, vita Comm. 9, in den Mithras-Mysterien vorkam⁶, findet sich schon bei Naturvölkern, sofern bei dem Coast

¹ Vgl. darüber auch FOUART, 243ff.

² Vgl. WEBSTER, 83ff., 86, 88.

³ Wenn PETTAZZONI, *Atenie e Roma*, 1914, 377, in den die Haloo feiernden Frauen einen primitiven Weiberbund sieht, so erscheint mir das mindestens nicht als *un dato fondamentale e indiscutibile, analogo per importanza alla presenza del rombo o bull-roarer nei misteri cretesi*.

⁴ Vgl. meine Miszelle: Zu Firmicus Maternus, Rheinisches Museum 1920, 355ff.

⁵ Was GRUPPE gegen die Beweiskraft dieser Analogie, die auch er auffällig findet, einwendet, erledigt sich wohl durch das oben weiter Auszuführende.

⁶ Wenn GOBLET D'ALVIELLA, RHR, 46, 340, den bei Firmicus c. 22 geschilderten Brauch vergleicht, so handelt es sich dabei doch insofern um etwas anderes, als ein Gott stirbt und wieder lebendig wird.

Murring-Stamm in Neu-Südwaies bei der Pubertätsweihe der jungen Leute ein Mann begraben wird und wieder aufersteht und auf Viti Levu, der größten der Fidschiinseln, bei derselben Gelegenheit eine Anzahl Männer wie mit Blut beschmiert, wie mit aufgeschlitztem Leibe und heraustretendem Gedärm daliegt, auf einen durchdringenden Schrei des Priesters aber plötzlich aufspringt und sich im Flusse von dem Schweinsblut und den Schweinsdärmen reinigt, durch die jener Eindruck hervorgerufen worden war¹. Auch die von ZACHARIAS SCHOLASTIKUS (bei CUMONT, I, 361) bezeugte Sitte, den in die Mithras-Mysterien Einzuweihenden ein mit Menschenblut benetztes Schwert zu zeigen, könnte auf eine primitive Sitte zurückgehen, wie wir sie bei der Einweihung der Knaben in West-Ceram finden: da wird durch das Dach ein von Blut triefendes Schwert oder ein Speer geworfen zum Zeichen, daß die Knaben „gestorben“ sind². Vor allem aber gehen auf jene Gebräuche, die Tod und Auferstehung darstellen bzw. bewirken sollten, wohl die bekannten Quälereien der mannbar werdenden jungen Leute zurück, von denen schon oben die Rede war und die auch in den griechischen Mysterien nachwirken. Vielleicht gilt das schon von den eleusinischen, wenn nämlich die Röstung des Demophon, wie auch GRUPPE (Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, 892, 4) meint, auf einen Ritus zurückweist und dieser nicht mit dem ebengenannten als Läuterung durch Feuer, sondern mit BETH als symbolische Tötung zu deuten ist — analog der Röstung der jungen Mädchen bei der Luiseñoindianern in Südkalifornien. Dann könnte man auf Dionysos-Mysterien schon die Notiz des PAUSANIAS (VIII, 23, 1) über eine im Tempel dieses Gottes und am Feste desselben in Alea in Arkadien übliche Geißlung von Frauen beziehen; denn darauf weist nach dem oben Bemerkten vielleicht bereits die von Pausanias vorgenommene Vergleichung mit der spartanischen Ephebengeißlung hin, der entsprechend also diese auch Geißlung der Frauen selbstverständlich nicht, wie Pausanias will, auf ein delphisches Orakel zurückzuführen, aber auch nicht mit FRAZER (*Pausanias' Description of Greece*, IV, 1898, 278) als Reinigung oder mit HITZIG-BLÜMNER (*Paus. Graeciae descr.*, III, 1, 1907, 188) als Rest eines Menschenopfers zu erklären wäre. Freilich beweisend sind erst die pompejanischen Wandmalereien, die DE PETRA in den *Notizie delgi scavi* (1910, 139ff.) und dann nochmals WINTER (Die Wandgemälde der Villa Iŕem bei Pompeji, Kunst und Künstler, 1912, 548ff.) veröffentlicht hat. Hier sehen wir nämlich, wie neben Dionysos, Silenen und Satyrn, sowie einem knienden Mädchen, das die mystische Schwinge mit dem Phallus enthüllt, eine geflügelte weibliche Gestalt die Geißel schwingt um mit ihr den entblößten Rücken eines knienden Mädchens zu treffen. „Die beiden Frauen, unter deren Beistand der mysteriöse Akt der Einweihung sich vollzieht“, bemerkt WINTER (555), „sind blasse Gestalten mit schmalen Gesichtern, mit unruhigem Blick, wie angegriffen von den Überreizungen im Dienste des Gottes.“ Das tanzende und beckenschlagende Mädchen hat offenbar die Weihe schon empfangen, während die anderen Frauengestalten zur Rechten kaum *la beatitudine delle iniziate* (DE PETRA 144) veranschaulichen wollen, sondern ebenso wie diejenigen auf der linken Seite des Zyklus im

¹ Vgl. eb. 235ff., 245, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, I, 1913, 431f.

² Vgl. FRAZER, *G. B.* ³, VII, 2, 250.

Gegensatz dazu das häusliche Leben schildern sollen, dem sich ein mit allen Zeichen des Entsetzens davoneilendes Mädchen wieder zuwendet¹. Ist so für die Dionysosmysterien die Geißlung nachgewiesen und wirkten wie wir bereits sahen, ebenso in den Mithras-Mysterien im übrigen die Pubertätsweißen nach, so können trotz CUMONT (I, 322) wohl auch die Nachrichten über in ihnen übliche *βάσανοι*, die sich bei GREGOR VON NAZIANZ (or. IV, adv. Jul. I, 70) und später finden², so gut wie die über *χαισεῖς μυσταίαι*, die wir bei denselben Gewährsmännern haben und oben schon als glaubwürdig erkannten, wenigstens im allgemeinen geschichtlich sein. Desgleichen erklärt sich aus jenem Glauben, daß die manubar werdenden jungen Männer ihrem alten Leben absterben, wohl die Sitte, sie mit Kalk zu beschmieren: weiß ist ja die Farbe der Toten, und mit ihnen verkehren sie nicht nur — denn auch das wird angenommen, — sondern zu ihnen gehören sie vorübergehend³. Und auch das wirkt in den Mysterien nach, wenn anders die Szene in ARISTOPHANES' Wolken (V. 260ff.), in der Strepsiades, wie der Scholiast erklärt, von Sokrates mit weißem Staub bestreut wird, mit DIETERICH (Über eine Szene der aristophanischen Wolken, Rhein. Museum 1893, 275ff. = Kleine Schriften, 1911, 117ff.) und MIß HARRISON (*Proleg.* ², 513) auf einen Mysteriengebrauch zurückzuführen ist. Ja NONNOS sagt ausdrücklich (Dionys. 27, 204, 228; 29, 274; 30, 122; 34, 144; 48, 732), daß sich die Bacchanten mit Gips weiß färbten, während der ätiologische Mythos, daß die Titanen, als sie Dionysos verstümmelten, sich mit Gips (*τίτανος*) beschmiert hätten⁴, andere Gründe haben kann. Auch wenn DEMOSTHENES (de cor. 259) seinem Gegner Aischines vorwirft, er habe die Sabazios-Mysten mit Ton und Kleie eingerieben (vgl. LUKIAN, Men. 7), so sollten sie damit wohl gereinigt werden⁵; aber daß

¹ Vgl. auch MACCHIORO bei GRUPPE, *PhW*, 1921, 245.

² Vgl. CUMONT, II, 1896, 27ff.

³ Unwahrscheinlich FRAZER, *G. B.* ³ VII, 2, 259, 2: *perhaps the smearing with clay may be intended to indicate that the novices have undergone the new birth; for the negro child, though born reddish-brown, soon turns slaty-grey*; denn das ist nicht dasselbe wie weiß, und die Sitte findet sich auch anderwärts. Wenn HUTCHINSON, *Class Review* 1913, 134, fragt: *do savages disguise themselves only for initiation rites?* so ist das ebenso zutreffend, wie, daß die Griechen sich auch bei anderen Gelegenheiten, als den oben im folgenden geschilderten, mit weißem Ton bestreichen; aber hier handelt es sich eben um dessen Verwendung in Mysteriengebräuchen, die auch sonst auf Riten bei der Pubertätsweihe zurückgehen.

⁴ Wenn MIß HARRISON, *Annual of the Brit. School of Athens* 15, 323 = *Themis*, 17 sagt: „*The word Titans (white-clay-men) comes of course from τίτανος, white earth or clay, gypsum. The Titans, the white-clay-men, were later, regardless of quantity, mythologized into Titanes, Titans, giants* (vgl. auch MACCHIORO nach GRUPPE, *PhW*, 1921, 247), so hatte sie früher (*Proleg.* ¹, 193) doch wohl ebenso wie DIETERICH und WENIGER, *Feralis exercitus*, *AR* 1906, 252f., erst nachträglich eine Verbindung zwischen *Τίτανες* und *τίτανος* hergestellt werden lassen. Die weitere Erklärung des Mythos von Zagreus durch MIß HARRISON bezeichnen auch NILSSON, *Klio*, 1912, 324, 1, HUTCHINSON und FARNELL, *Magic and Religion in Early Hellenic Society*, *AR* 1914, 31f. als nicht überzeugend. Er, bzw. der Kult des Dionysos braucht auch nicht zur Erklärung von Herod. VIII, 27 herangezogen zu werden; das weiße Heer der Phoker ist nur der *feralis exercitus* der Harii.

⁵ MIß HARRISON, *Proleg.* ², 614, glaubt, daß die Gottlosen nach Plato, Rep. 363 E, auch deshalb im Hades im Sumpf begraben werden und Wasser in einem Sieb tragen sollen, weil sie sich auf Erden durch Lehm und Wasser nicht gereinigt haben; aber das ist zu wenig sicher.

dazu eben Ton und Kleie genommen wurden, könnte ursprünglich noch jenen anderen Grund gehabt haben. Und jedenfalls hängt die Bezeichnung der in die Mysterien Aufgenommenen — und ebenso der dem Brahmanen zur Erziehung übergebenen jungen Inder¹ — als Neugeborner, wie wieder schon DIETERICH (Mithras-Liturgie², 135 ff., 158, 171) gezeigt hat, mit der gleichen Anschauung über die mannbar Gewordenen oder in einem Geheimkult Zugelassenen bei den Primitiven zusammen. Ja hier müssen sich die Betreffenden oft wie kleine Kinder (oder wieder lebendig gewordene Tote) benehmen³ und so erklärt es sich vielleicht auch, daß die Beschnittenen bei den Xosa-Kaffern sich von Milch nähren⁴ — ebenso wie nach SALLUST, *Περὶ Θεῶν καὶ κόσμου* 4, die Milch die Nahrung der Mysten war ὡςπερ ἀναγεννωμένον⁵. Endlich bekommen die mannbar gewordenen jungen Leute oder die in einen Geheimbund Aufgenommenen manchmal einen neuen Namen⁶ ebenso wie das in China bei der Bekappungszeremonie geschieht⁷ und bei der Einweihung in die eleusinischen Mysterien üblich war⁸, ja daß an diesem Punkt ein den letzteren primitive Gebräuche nachwirken konnten⁹, läßt sich auch dadurch noch beweisen, daß sich gerade diese Sitte nicht nur bei der eben schon aus solchen Gebräuchen erklärten Aufnahme des Brahmanenschülers in Indien erhalten hat, sondern in noch ursprünglicherer Form in Kreisen geherrscht haben muß, aus denen die Bildersprache der Offenbarung Johannis stammt. Wenn es nämlich hier 2, 17 heißt: τῷ νικῶντι . . . δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων, so muß irgendwo dem Mysten ein weißer Stein mit seinem neuen Namen überreicht worden sein (obwohl die indischen Kabirpanthis bei der Aufnahme in ihre Gemeinde auf einem Betelblatt den Geheimnamen Gottes überreichen)¹⁰. Daß der neue Name des Mysten oder im Christentum des Seligen aber auf einem weißen Stein stehen soll, erinnert an die in Neu-Südwaes übliche Sitte, dem jungen Mann bei der Pubertätsweihe mit dem neuen Namen auch einen weißen Stein oder Quarzkristall zu überreichen¹¹. So wird auch das weiße Holztäfelchen, auf dem der neue Name des Mysten in Eleusis stand¹², mindestens seiner Farbe nach aus primitiven Verhältnissen stammen.

¹ Vgl. OLDENBERG, Religion des Veda, ² 1917, 466 f.

² Vgl. FRAZER, G. B. ³, VII, 2, 251, 254, 256, 258 f., 266.

³ Vgl. KROPP bei MEINHOF, Religionen der schriftlosen Völker Afrikas, 1913, 32.

⁴ Vgl. überhaupt WYSS, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer, 1914, 52 ff., und dazu noch LUKIAN, Men. 6. — Erinnerte ein von den beiden ROUTLEDGE berichteter Gebrauch (vgl. auch FRAZER, G. B. VII, 2, 262 f.) wirklich, wie Miß HARRISON (*Themis*, 21) meint, an Dionysos Eriphos, so könnte man noch eher auch die orphische Formel ἔριφος ἐς γὰλ' ἐπειον oder ἐς γάλα ἐπειτες auf primitive Anschauungen zurückführen; aber dazu ist die Ähnlichkeit doch nicht groß genug.

⁵ Vgl. FRATZER, G. B. ³, II, 383; VII, 2, 227, 255, 1, 260, MAC CULLOCH, *Baptism (Ethnic)*, ERE II, 369, VAN GENNEP, 89, 1, JUNOD, Sidschi, 1911, 86.

⁶ Vgl. QUISTORP 12.

⁷ Vgl. FOUCART, 277.

⁸ Das gilt jedenfalls auch von der Tabuierung der Namen der eleusinischen Priester, welche Namen auch gemeint sein mögen; vgl. darüber FRAZER, G. B. ³, II, 382 f., sowie FOUCART 174.

⁹ Vgl. BURN, *Kabir, Kabirpanthis*, ERE, VII, 633.

¹⁰ Vgl. HENDERSON, *Survivals in Belief among the Celts*, 1911, 203.

¹¹ Vgl. FOUCART, 277.

Bei der Weihe der jungen Leute werden ihnen ferner geheimnisvolle Gegenstände gezeigt, darunter die schon früher erwähnten Schwirrhölzer¹. Daß das auch in den Mysterien üblich war, wissen wir namentlich aus Apulejus, einmal wieder aus einer Stelle in den Metamorphosen (XI, 21), in der von den *accipienda sacra* die Rede ist, und dann namentlich aus mehreren Äußerungen in der Apologie, die neuestens DIBELIUS (Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1917, 4, 16ff.) behandelt hat. Umgekehrt die Symbole der Mysterien haben wieder an den zu Paßworten dienenden Formeln in der „Schule der Beschneidung“, wie sie wenigstens JUNOD schildert, ihr Analogon, während die Geschenke, die Lucius-Apulejus vor seiner Einweihung erhält (met. XI, 23), eben deshalb kaum mit denen, die bei den Primitiven die für mannbar erklärten oder eingeweihten bekommen², verglichen werden dürfen. Eher kann man die *suaves epulae et faceta convivio*, mit denen Lucius-Apulejus seinen „Geburtstag“ feiert (met. XI, 24), auf die Mahlzeit, die z. B. in Viti Levu auf jene oben geschilderte Darstellung der Wiederauferstehung der Einzuweihenden folgt, zurückführen³, ja FRAZER (G. B. ³, VII, 2, 245, *Belief*, I, 431) bezeichnet diese Mahlzeit der Fidshiinsulaner sogar als *sacramental meal* oder *sacrament of food and water*, so daß man in derartigen Feiern das Vorbild für die wieder von DIETERICH (102ff.) zusammengestellten, wirklich sakramentalen Mahlzeiten der Mysterien sehen könnte; aber die entsprechende Deutung der Mahlzeiten in Viti Levu ist dazu nicht sicher genug. Eher mag man auf den Unterricht, der den für mannbar erklärten jungen Leuten oder den Mitgliedern eines Geheimbundes zuteil wird⁴, die sittliche Erziehung zurückzuführen, wie sie namentlich in den Mithras-Mysterien üblich war⁵.

Wenn es in diesen nicht nur, wie in den eleusinischen und Kabiren-Mysterien, zwei, sondern sieben Grade gab⁶, so erinnert das zunächst insofern an primitive Altersklassen und Geheimbünde, als auch sie manchmal in verschiedene, und zwar — so die Areoi auf Tahiti — gerade in sieben Abteilungen zerfallen⁷. Ja auch die Namen der sieben mithriazistischen Grade: *corax*, *cryphius*, *miles*, *leo*, *Perses*, *heliodromus*, *pater*⁸ finden sich zum Teil schon bei Primitiven. Besonders häufig heißt bei den Indianern Nordamerikas eine Abteilung einer Altersklasse oder eines Geheimbundes Soldaten; andere werden nach Tieren, und zwar

¹ Vgl. WEBSTER, 61 ff.

² Vgl. SCHURTZ, 399, WEBSTER, 63, JUNOD, 86.

³ Vgl. auch ARNOUX, „Anthropos“ VII (1912), 558.

⁴ Vgl. SCHURTZ, 108.

⁵ Vgl. S. REINACH, *La morale du mithraïsme*, *Cultes* II, 1906, 220 ff., im allgemeinen GOBLET D'ALVIELLA, *ERE*, VII, 319.

⁶ Wenn PHYTHIAN-ADAMS, *The Problem of the Mithraic Grades*, *Journal of Roman Studies*, 1912, 53 ff., nur sechs annimmt, so berechtigt dazu weder der Umstand, daß der *miles* auf Inschriften nicht vorkommt (wohl aber, und zwar wahrscheinlich in diesem Sinne, bei Tertullian), noch das Relief von Konjica, bei dem die Deutung von Mithra und Helios auf den Vater und Sonnenläufer nicht feststeht. Eher könnte *gryphius* bei Hieronymus aus *nymphus*, wie manche Handschriften lesen, entstanden sein; aber das wahrscheinlichste bleibt wohl doch *cryphius* — auch wenn darunter in den Inschriften nicht die betreffenden Mysten verstanden werden können.

⁷ Vgl. SCHURTZ, 161, 336, 389 f., VISSCHER, II, 410 f.

⁸ Vgl. CUMONT, I, 314 ff.

u. a. gerade nach Raben bezeichnet¹. Bei den Eweern wird der Mystagog Vater genannt² — und dieselbe Bedeutung hatte dieser Name außer in den Mithras- auch in anderen Mysterien³. Der Name *cryptus* ist vielleicht durch das oben über die spartanische *κρυπτεία* Bemerkte bereits erklärt worden; auch die Würde des Persers erinnert gewiß insofern an primitive Anschauungen, als die heiligen Zeremonien ursprünglich nur Persern zugänglich waren und wohl an ihnen allen vollzogen wurden, ebenso wie durch die Pubertätsweihen jeder Angehörige eines Stammes förmlich in ihn aufgenommen wird. Daß die Tiernamen für andere Klassen (vielleicht nicht nur für die beiden oben genannten der Raben und Löwen, sondern auch für andere, die manchmal unterschieden zu werden scheinen) an primitive Anschauungen und Gebräuche erinnern, hat ja schon CUMONT gezeigt; wenn sich die Mysten bei bestimmten Gelegenheiten entsprechend verummten und im Mysterienkult von Pheneos nach PAUSANIAS (VIII, 15, 3) wenigstens der Priester der Demeter eine Maske trug, so erinnert das auch direkt an die primitiven Pubertätsweihen und Geheimbundfeiern, bei denen ebenfalls und in großem Umfange Masken verwendet werden⁴. Wenn GRUPPE (194) sagt: „Solche Verkleidungen waren im alten Morgenland und sehr wahrscheinlich ebenso in der ägäischen Kultur auch innerhalb von Kulte üblich, die sich durch nichts als Geheimdienste verraten; dergleichen finden sie sich bei den Naturvölkern kaum öfter in den ‚Männerbünden‘ als sonst“, so ist das wohl richtig, widerlegt aber nicht die Beweiskraft, die auch diese Analogie in Verbindung mit den anderen haben dürfte. Selbst wenn sich die Mithrasmysten wie die Tiere, nach denen sie hießen, betrogen, so könnte man damit das Verfahren mancher Stämme am oberen Sambesi vergleichen, die die Tiere nachahmen, in die sie sich nach ihrem Tode verwandeln möchten⁵; aber dabei handelt es sich wohl nicht um Gebräuche bei der Aufnahme in Altersklassen oder Geheimbünde, wie wir sie sonst hier im Auge haben⁶.

Im übrigen finden wir alle Eigentümlichkeiten der Mysterien, von denen bisher die Rede war, schon in Altersklassen; andere sind wohl erst in Geheimbünden aufgekomen, brauchen aber nur noch kurz besprochen zu werden.

GOBLET D'ALVIELLA sagt in dieser Beziehung (ERE, VII, 318): *Where we can penetrate the veil of secrecy overhanging the initiation ceremonies of the ancients, we find in nearly all cases the representation of the passion of a divine or semi-divine being, who is attacked or carried off by infernal powers, descends to the realm of the dead, is liberated by the intervention of some higher divinity, and brought back to the region of light in the presence or company of those assisting in the ceremony. It is curious to find the same*

¹ Vgl. SCHURTZ, 153ff., 161, 404f.

² Vgl. SPIETH, 193.

³ Vgl. DIETERICH, 146ff.

⁴ Vgl. namentlich FROBENIUS. Die Masken und Geheimbünde Afrikas, Abhandlung der Kaiserl. Leopoldinisch-Carolinischen deutschen Akademie der Naturforscher, 74, 1, 1899.

⁵ Vgl. FRAZER, B. G. V, 1912, 2, 141.

⁶ Jedenfalls ist die Zurückführung der Grade auf das Schicksal Mithras, die WIELAND, Wiedergeburt in der Mithras-Mythologie und in der christlichen Taufe, Festgabe, A. KNÖPFER gewidmet, Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Seminars München, III, 1, 1907, 333ff., versucht, nicht recht einleuchtend.

idea not only in Japan, Polynesia etc., but also among peoples who could never have had any connexion whatever with the mythology of the ancient world. Father de Smet discovered in 1840 among the Pottawatomes of North America a legend about the introduction of agriculture and organisation of mysteries which bears an astonishing resemblance to the drama played at Eleusis. Still more recently, J. W. Fewkes, describing the secret rites performed among the Hopi of Arizona by the Brotherhood of the Antelope and the Snake, reports that there the initiated are treated to a representation of the adventures of a personage called Ti-Yo, his journey to the spirit world, the ordeals he passed through there, and his return to the land of the living, bringing with him the knowledge of the rites for making rain. Wie ich FOUCART (117 ff.) entnehme, hatte GOBLET D'ALVIELLA einen ähnlichen Mythos schon früher (*Eleusinia*, 1903, 57) „chez les Maguis du Canada“ nachgewiesen, während der an erster Stelle angeführte wohl mit der von LANG sogenannten Pawnee version of the Eleusinia identisch ist¹. Aber FOUCART hat gewiß recht, daß die Ähnlichkeit mit diesen, bzw. den Mysterien nur sehr gering ist².

Eher könnte die Anschauung, die wir bei den Areoi finden, daß die Angehörigen der höchsten Klasse göttliche Wesen sind, denen kein irdisches Gesetz mehr Schranken auferlegt³, auch in Mysterien nachgewirkt haben. An sie erinnert es nämlich, wenn Lucius-Apulejus von sich erzählt (met. XI, 24): *Ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat*. Wird das Bild der Gottheit doch gerade hier wie diese selbst verehrt und hat der Myste nach seiner Einweihung auf einem *ante deae simulacrum constitutum tribunal ligneum* sich aufstellen müssen. Und deutlicher noch heißt es auf den orphischen Goldtafeln: *Θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου; Καυχίλια Σεκουνδεῖνα, νόμῳ ἴδι· διὰ γερῶσα* und in der Schilderung des Tauroboliums bei Prudentius (Peristeph. X, 1046 ff.):

*hunc inquinatum talibus contagiis,
tabo recentis sordidum piaculi
omnes salutant atque adorant eminus.*

Daß man durch die Weißen Anspruch auf ein seliges Leben nach dem Tode erhält, wird bei Apulejus später nicht mehr angedeutet; nur vor seiner Verwandlung kündigt Isis Lucius an (c. 6): *Cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotundo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis*. Und welche Bedeutung diese Hoffnung in den anderen Mysterien hatte, ist ja bekannt. Auch sie findet sich aber schon in primitiven Geheimbünden: „wie die Klubmitglieder auf der Insel Aurora waren auch die Areoi überzeugt, daß ihrer im Jenseits ein besonders glückliches Los wartete, und aus diesem Grunde galt die Aufnahme in die Gesellschaft als ein erstrebenswertes Ziel“ (SCHURTZ, 340). Als der Glaube daran dagegen bei den Melanesiern ins Wanken geriet, ging

¹ Vgl. auch ALEXANDER, *Secret Societies (American)*, ERE XI, 305.

² Auch gegen VAN GENNEP, 130.

³ Vgl. SCHURTZ, 340.

auch das ganze Klubwesen unter — „ein sehr lehrreicher und anziehender Vorgang“, bemerkt SCHURTZ (338).

Umgekehrt ist es bei einer solchen Schätzung der Geheimbünde verständlich, daß auf den Neuen Hebriden jeder, der etwas auf sich hält, mehreren zugleich angehört¹. So könnte man auch darin eine Nachwirkung primitiver Gebräuche sehen, wenn sich nicht nur Lucius-Apulejus außer in die Mysterien der Isis in Kenchreai auch in die des Osiris und noch einmal der Isis in Rom einweihen ließ (met. XI, 27f., 29f.), sondern wenn andere sich an noch mehr, von einander verschiedenen Geheimkulten beteiligten. Wir wissen z. B., um nicht noch einmal von Commodus zu sprechen, daß Vettius Agorius Praetextatus, der Freund des Symmachus und Collocutor in den Saturnalien des Macrobius, *sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum* und daß seine Gattin Paulina *sacrata apud Eleusinam deo Baccho Cereri et Corae, sacrata apud Laernam deo Libero et Cereri et Corae, sacrata apud Aegynam deabus, tauroboliata, Isiaca, hierophantria deae Hecatae* war (CIL VI, 1779f.), und ein siebenjähriger Knabe sagt von sich:

Κεῖμαι Ἀρχήϊος Ἀντώνιος ὁ καὶ ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδύης, εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Λιονύσου καὶ Ἡγεμόνος. ταύτοις ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε σεμνῶς, ὃν ἔλιπον σεμνὸν γλυκερὸν χάριος: χελίοιο (vgl. IGS XIV, 1449).

Und doch wird man diese und andere ähnliche Fälle² nicht auf jenes primitive Vorbild zurückführen; denn die gleichen Anschauungen konnten auch unabhängig voneinander zu demselben praktischen Verhalten führen.

Noch weniger darf man die Einweihung des kleinen Aurelius Antonius und anderer Kinder, von der wir hören³, mit der in den Qatu-Geheimbünden auf den nördlichen Inseln der Neuen Hebriden üblichen Sitte zusammenbringen, daß an Stelle von Kindern, die die vorgeschriebenen Proben nicht bestehen würden, ein Erwachsener diese durchmacht⁴. Auch daß nach*den Orphikern verstorbene Verwandte durch ihre Nachkommen von Sünden und den Strafen, die diesen im Jenseits folgen, gereinigt und erlöst werden konnten⁵, erklärt sich ohne ein solches Vorbild. Wenn Weißen ohne weiteres eine derartige Wirkung haben, so mußten sie ganz von selbst auch an Kindern oder für Kinder und ebenso für schon Verstorbene vollzogen werden.

Mit dem übrigen hier Ausgeführten ist natürlich die außerordentliche Bedeutung, die die griechischen Mysterien gehabt haben, noch nicht erklärt, ja sie ist durch den Nachweis ihrer Entstehung aus Pubertätsweißen und Zereemonien bei der Aufnahme in Geheimbünde vielleicht erst recht rätselhaft geworden. Aber wir beobachten ja auch sonst, daß religiöse Anschauungen und Gebräuche, selbst solche aus primitiver Zeit, noch späteren, eigentlich längst über sie hinausgewachsenen Geschlechtern Befriedigung, Halt und Trost gewähren, wenn es nur gelingen ist, die alten Formen mit neuem Inhalt zu erfüllen.

¹ Vgl. ebenda, 381.

² Vgl. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894, 55; CUMONT, I, 331f.; HEPDING, 204f.

³ Vgl. ANRICH, 55.

⁴ Vgl. SCHURTZ, 385.

⁵ Vgl. ABEL, Orphica, fr. 208, PLATO, rep. 364 BCE, 365 A.

Logische Studien zur Methode der Ethnologie¹.

Von Dr. HERMANN ULRICH, Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

I. Einleitung.

II. Darstellung und Kritik der Betrachtungsweisen ethnologischer Tatsachen.

1. Abschnitt: Ziel der Betrachtung: Gesetzmäßigkeiten.

a) Die Evolutionstheorien.

Darstellung.

Kritik.

b) BASTIAN's Theorie vom Elementar- und Völkergedanken.

Darstellung.

Kritik.

Allgemeines.

BASTIAN's Theorie im Verhältnis zur historischen Auffassung.

Das Verhältnis zwischen Elementargedanke und Sozialpsychie.

Die geographische Provinz.

c) Die Konvergenztheorie.

Darstellung.

Kritik.

Allgemeine Erwägungen zum Begriff der Konvergenz.

Spezielle kritische Betrachtungen.

d) Die Entwicklungspsychologie KRUEGER's.

Darstellung.

Kritik.

2. Abschnitt: Ziel der Betrachtung: Feststellung des Einzelfakts und Einordnung desselben in eine chronologische Reihe.

Darstellung.

Kritik.

* * *

Bei den Literaturangaben wurden folgende Abkürzungen verwendet:

AfA. = Archiv für Anthropologie.

AS. = Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.

CBfAEU. = Correspondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.

HZ. = Historische Zeitschrift.

HV. = Historische Vierteljahrsschrift.

JAF. = Journal of American Folk-Lore.

JAI. = Journal of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

MAGW. = Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.

PM. = Petermann's Mitteilungen.

VPh. = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.

ZfE. = Zeitschrift für Ethnologie.

¹ Die vorliegende Arbeit stellt die Umarbeitung einer der philosophischen Fakultät der Universität zu Köln a. Rh. vorgelegten und von ihr angenommenen Doktordissertation dar.

I. Einleitung.

Die verschiedenen Arten, ethnologische Tatsachen zu interpretieren¹, die sich bis jetzt unversöhnlich gegenüberstehen, gruppieren sich zu verschiedenen Typen, die sich durch das Ziel der Betrachtung unterscheiden lassen:

1. der historische Typ. Ziel: chronologische Reihung der Tatsachen; Feststellung des Einzelfakturns.
2. der gesetzeswissenschaftliche Typ. Ziel: Gesetzmäßigkeiten zu finden. Das Einzelfaktum als solches wird nicht gewertet.
3. der philosophische Typ. Ziel: philosophische Interpretation des Gesamtmaterials. Frage nach Sinn, Wert usw..

Ob wir die Tatsachen historisch, gesetzeswissenschaftlich oder philosophisch betrachten wollen, ist eine freie Entscheidung und kein Methodenproblem. Wir gewinnen ja dieses z. B. „gesetzeswissenschaftlich betrachten“ nicht an den Tatsachen; in unserem Fall: Wir können nicht an den Tatsachen nachweisen, daß Ethnologie eine Gesetzeswissenschaft ist. (Was wir können, ist nur: Gesetzeswissenschaftlich die Tatsachen betrachten.) Erst innerhalb dieser Entscheidungen erstehen die Spezialfragen der Methoden und Kategorien. Bei dieser Auseinanderhaltung der drei möglichen Betrachtungsweisen und ihrer Ziele sind nun auch alle jene Gebietsstreitigkeiten, wie wir sie unter den jetzt in der Ethnologie zur Diskussion stehenden Theorien vorfinden, unangebracht. Jede dieser Betrachtungsweisen will im Idealfall, obwohl sie im empirischen Erkennen leider oft ungeklärt durcheinander gehen, nur etwas ihr Eigentümliches, nie will sie dasselbe, wie eine der beiden anderen. Daraus folgt, daß keine die Unmöglichkeit der anderen von sich aus nachweisen kann. Innerhalb der einzelnen Betrachtungsweisen gilt nun für die dort brauchbaren Methoden Ähnliches. Allgemein läßt sich sagen: jede Verabsolutierung einer Methode ist unstatthaft. Eine Methode, die durchaus gültig sein kann für eine Anzahl von Phänomenen, ist es deshalb nicht für alle; denn eine Verabsolutierung einer Methode führt schon deshalb a priori zum Irrtum, weil die Realität stets reicher an Möglichkeiten ist, als wir jeweils wissen. Nehmen wir z. B. den methodischen Versuch, gleiche Erscheinungen durch die Hypothesen der „Wanderung“ oder „unabhängigen Entstehung“ zu erklären, so dürfte selbst nach dem Nachweis, daß viele solcher Gleichheiten durch Wanderungen zu erklären sind, die Behauptung, daß alle Identitäten darauf zurückzuführen sind, als problematisch erscheinen. Gleiches gilt von dem Versuch der Erklärung durch selbständige Entstehung. Wenn wir uns trotz dieser erkenntnistheoretischen Bedenken im folgenden aus praktischen Gründen dafür entscheiden, daß die

¹ Vergleiche zum Begriff der Ethnologie und Völkerkunde: BASTIAN A.: „Die Vorgeschichte der Ethnologie“, Berlin 1881. SCHMIDT W.: „Die moderne Ethnologie“, „Anthropos“, 1906. GOLLIER: „L'ethnographie et l'expansion civilisatrice“ (Congrès Intern. d'Expansion Econ. Mondiale. Sect. V. Mons. 1905, ebenda auch LEHMANN-NITZSCHE R.: „Forschungsmethode einer wissenschaftlichen Ethnologie“). GÜNTHER S.: „Ziele, Richtpunkte und Methoden der modernen Völkerkunde“, Stuttgart 1904. WINTERNITZ M.: „Völkerkunde, Volkskunde und Philologie“, Globus, 78, 1900.

ethnologischen Tatsachen vorerst historisch betrachtet werden, vorerst der Versuch gemacht wird, Wanderungen nachzuweisen¹, so tun wir das deshalb, weil:

1. unserer Meinung nach — praktisch genommen — eine historische Durcharbeitung des Materials stattgefunden haben muß, um zu einer gesetzeswissenschaftlichen oder philosophischen Betrachtung fortschreiten zu können; zum mindesten ist ein Wechselverhältnis erforderlich (nur so gewinnen wir z. B. gleichwertiges Material für eine Statistik);
2. nur diese Betrachtung vorderhand möglich ist², und
3. ihr allein bisher objektive Kriterien zur Verfügung stehen.

Ist diese historische Interpretation des ethnologischen Materials erst in allerneuester Zeit in der Geschichte der Ethnologie aufgetaucht, so sehen wir andererseits, daß philosophische und gesetzeswissenschaftliche Betrachtungen schon früher üblich waren. Auf die auch ethnologisches Material betreffenden philosophischen Theorien des 18. Jahrhunderts an dieser Stelle kritisch einzugehen, erübrigt sich, da diese Untersuchungen 1. zu sehr den Stempel rein subjektiver Betrachtung an sich tragen und 2. einer gesicherten Erfahrungsbasis entbehren.

Deutlich sehen wir die Unzulänglichkeit dieser Theorien z. B. an der Stoischen Lehre vom Urzustand der Menschheit, die die christlichen Kirchen aufnahmen und die heute noch z. B. bei ENGELS³ eine Rolle spielt; oder an den rationalistischen Entstehungstheorien des Staates, etwa eines HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU. Neuerdings versucht die Phänomenologie die Ursprungsprobleme (Ursprung der Religion usw.) zu lösen⁴. Dieser „philosophischen Betrachtung der ethnologischen Tatsachen“ wenden wir uns an dieser Stelle nicht zu, einmal, weil diese Fragen uns von unserem eigentlichen Thema — der Kritik der Methoden in der Ethnologie — zu weit abführen, zum anderen, weil sie einer eingehenden Diskussion bedürfen, und wir diese anderenorts zu geben gedenken.

Hier sollen nur die auf Gesetzmäßigkeiten ausgehenden Theorien („Die gesetzeswissenschaftliche Betrachtung der ethnologischen Tatsachen“) und im 2. Abschnitt „Die historische Betrachtungsweise der ethnologischen Tatsachen“ kritisch geprüft werden.

¹ Unsere obigen Ansichten finden wir auch ausgesprochen bei KOPPERS W. in der Diskussion nach seinem Vortrag über „Die Methode der Völkerkunde“ (Der Düsseldorfer Missionskursus 1919, Aachen, 1920, S. 260): „Daß zur vollen Erklärung der Tatsachen im Völkerleben rein historische Gesichtspunkte nicht ausreichen, ist wohl klar. Die exakte neue Ethnologie maßt sich aber auch nicht an, nebenbei noch Philosophie, Psychologie usw. zu sein, sondern sie ist und bekennt sich zunächst nur als geschichtliche Forschungsdisziplin. Sie sagt nicht und kann auch nicht sagen, daß das, was darüber hinaus liegt, keine Berechtigung mehr habe, aber wohl muß sie sagen, daß damit ihr spezifisches Gebiet und ihre Kompetenz überschritten werden.“

² „Möglich“ hier nur innerhalb der Ethnologie.

³ ENGELS FR.: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“, 14. Aufl., Stuttgart 1913.

⁴ SCHELER M.: „Abhandlungen und Aufsätze“, I, Leipzig 1915, S. 322 u. a. O.

II. Darstellung und Kritik der Betrachtungsweisen ethnologischer Tatsachen.

I. Abschnitt. Ziel der Betrachtung: Gesetzmäßigkeiten.

a) Die Evolutionstheorien¹.

Alles historische Geschehen ist evolutiv, es gibt keine Kumulation².

Darstellung.

Der methodische Grundgedanke in den historisch vorliegenden Entwicklungstheorien ist: Wir haben in der Hauptsache selbständige Entstehung anzunehmen, wenn in verschiedenen Erdbereichen gleiche Keime und gleichartige höhere Entwicklungsformen angetroffen werden. Die Fülle solcher Gleichungen führt zur Annahme einer gleichgerichteten Kulturentwicklung der verschiedenen Menschengruppen. Verschiedenheiten sind als verschiedene Phasen dieser Entwicklung anzusprechen. Durch richtige Zusammenfügung dieser Phasen ist eine Rekonstruktion des Gesetzes des gesamten Kulturwerdens möglich³. Die Entwicklung geht vom Niederen zum Höheren. Kriterien für die richtige Einreihung der verschiedenen Phasen in die Fortschrittsreihe sind:

1. Je einfacher eine Kultur (Kulturelement) ist, um so näher muß sie dem Anfangspunkt der menschlichen Entwicklung liegen; je komplizierter sie ist, um so weiter muß sie von ihm entfernt sein. Zur Ergänzung wird — oft unbewußt — benutzt der negative Gesichtspunkt des größeren oder geringeren Abstandes von unserem Kulturstand als dem bisherigen Höhepunkt der Entwicklung.

2. Das Kriterium des Survivals besagt, daß ein Komplex von Institutionen und Vorstellungen, der sinnlose Elemente enthält, die in einem anderen Komplex als „organische“ Erscheinungen auftreten, eine jüngere Entwicklungsstufe darstellt⁴. TYLOR hat dieses Kriterium später auf statistische Überlegungen gegründet⁵.

¹ Wir nennen an Literatur: BREVISIG K.: „Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte“, Berlin 1905. HERDER J. G., v.: „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“, 4 Bde. 1784—1791. LENNAN M.: „Studies in ancient history“, 2 Vols., London 1896. MORGAN L.: „Ancient Society“, New-York 1878. MÜLLER-LYER F.: „Phasen der Kultur“, München 1908. Siehe dazu GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, Heidelberg 1911, S. 77 f.

² „Ein Mannigfaltigerwerden einer Gesamtheit heißt Kumulation, wenn es derart ‚von außen‘ stammt, daß sich in zufälliger Weise ein neuer Wirkungseffekt jeweils auf die Gesamtheit der schon vorhandenen Wirkungseffekte, sie selbst dabei vielleicht in ihrem Sosein verändernd, darauflegt“. „Das Mannigfaltigerwerden führt zur Ganzheit des in Rede stehenden Dinges oder Dingkomplexes. In diesem Fall reden wir von Entwicklung oder Evolution“. Siehe DRESCH H.: „Philosophie des Organischen“, 2. Aufl. 1921, S. 552 f. und S. 564 f.

³ Es handelt sich hier also nicht um eine Entwicklungsgeschichte, sondern um eine Entwicklungstheorie. Behauptet wird, daß, wenn es z. B. Wirtschaft gibt, sie ihren gesetzmäßigen Lauf gehe. Das Subjekt der Entwicklung ist das Kulturelement, nicht — wie bei dem Historiker — dieses Volk hier mit dem und dem Kulturelement.

⁴ Vgl. GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, S. 80.

⁵ „On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent“. JAI. XVIII, 1888, p. 245 ff.

Kritik.

Die allgemeine Voraussetzung in dieser Theorie ist, daß die Menschheit sich überhaupt entwickle, d. h. auf einen Idealzustand von Kulturhöhe zustrebe, in bezug auf welchen die vorhergehenden Stadien notwendige Bedingungen sind. Hierbei sind folgende Fälle möglich:

- a) entweder wird dieser Idealzustand in die Zukunft gelegt oder
- b) mit irgendeinem vorliegenden Zustand der Vergangenheit identifiziert;
- c) meist aber wird er mit unserem Kulturzustand gleichgesetzt, und dann wird die Verbindlichkeit dieses Punktes für die gesamte Menschheit gefordert.

Die Feststellung des Höhepunktes geht auf theologische und philosophische Erwägungen zurück. Hierzu ist zu bemerken:

1. Daß wir wissenschaftlich mit derartigen Voraussetzungen nicht an die Betrachtung der Kulturgüter herangehen können. Die Wahl der Zielpunkte ist ja im Grunde willkürlich. Wenn wir überhaupt eine Aussage über den Sinn des Kulturgeschehens machen können, dann erst am Schluß des Geschehens.

2. Es ist durchaus fraglich, ob überhaupt Entwicklung vorliegt und nicht bloße Kumulation.

3. Ist in diesen Theorien unklar, ob eine einmalige Entwicklung gemeint ist, oder das Gesetz dieser Entwicklung, d. h. die Aussage, daß, wenn die Bedingungen dieselben sind, die Entwicklung wieder so verlaufen muß, oder anders ausgedrückt: daß die Stadien notwendig so sind, wie sie sind, nicht zufällig so. Ist das Gesetz gemeint, so läßt sich sagen, daß wir, da wir nur eine Menschheit bisher zur Verfügung haben, über das Gesetz der Entwicklung gar nichts wissen¹.

4. Erst nach Festsetzung des Zielpunktes werden für die Erkenntnis der einzelnen Stadien die Kriterien der Einfachheit und Kompliziertheit wichtig. Ohne Bezug auf diesen Zielpunkt sind sie als rein formale Kriterien völlig unzulänglich. Aber auch nach der Annahme dieses Zielpunktes ergeben sich Schwierigkeiten:

a) Aus den vorliegenden, durch Vergleichung gewonnenen Materialien (Kulturgütern) soll auf Grund obiger Kriterien die Chronologie der Materialien (als Vorbereitung zu diesem Zielpunkt) festgelegt werden. Nun gilt, daß selbst in dem Falle, daß wir alle vorhandenen Materialien nach Einfachheit und Kompliziertheit in eine eindimensionale Reihe ordnen könnten², wir nicht wüßten, welche wirkliche Zeit zwischen den einzelnen Gliedern der Reihe verfließen ist (die Entwicklung könnte äußerst schnell oder auch ganz langsam verlaufen sein)³; ob wir nicht einige wichtige Stadien vergessen haben.

¹ Alle Probleme eines „individuellen Gesetzes“ sind unseres Erachtens nur diskutabel, wenn es sich um metaphysische Begründungen handelt, unter der Annahme also, daß eine metaphysische Wesenheit sich entwickle. Dann sind wir aber in der metaphysischen Sphäre, wo wissenschaftlich nie mehr als Vermutungsurteile möglich sind, und nicht in der wissenschaftlichen.

² Unklar bleibt, in bezug auf was und auf wen im Einzelfalle die Einfachheit und Kompliziertheit bestimmt wird.

³ Eine Entwicklung braucht sich an sich durchaus nicht adäquat im Laufe der Zeit auszudrücken.

b) Es ist höchst unwahrscheinlich, daß allein auf Grund des Kriteriums der Einfachheit und Kompliziertheit die Anordnung der Kulturgüter in eine eindimensionale Reihe möglich ist¹; denken wir z. B. an den Streit über die Priorität des Musik- oder Schießbogens. Hierher gehört auch das Argument vom Survival, das als ergänzend zu dem anderen Kriterium hinzukommt. Ein Survival müßte hiernach, um die Ordnung festzulegen, nur entstanden sein durch Überwindung einer Kulturstufe. Nun gibt es aber Survivals, die allein durch Mischung von Kulturen entstehen. So entstandene Survivals lassen keinen Rückschluß auf eine Reihenordnung zu, und wir haben keine Möglichkeit, beweisende und nicht beweisende Survivals zu unterscheiden. Auch gibt es keine Möglichkeit, *a priori* zu beweisen, daß es nur „echte Survivals“ geben kann. Selbst beim Überleben eines Elementes älterer Kultur in einer jüngeren Kulturschicht folgt aus der Zeitfolge der Erscheinungen an sich nicht, daß es sich um Phasen ein und derselben Entwicklungsreihe handelt. Ja Survivals können viel wahrscheinlicher entstehen, wenn wir heterogene Entwicklungskomplexe vor uns haben, da *a priori* anzunehmen ist, daß in einer Reihe bei ungestörter innerer Fortbildung eine organische Umbildung aller Elemente statthat². Unzulänglich ist auch

5. Die Bestimmung durch eine gegenseitige Kontrolle der verschiedenen Kulturkategorien³, da *a priori* nicht gesagt werden kann, ob z. B. materielle Kultur, gesellschaftliche Institutionen und religiöse Anschauungen in der Entwicklung Schritt halten müssen, so daß sich z. B. aus der Höhe der materiellen Kultur auf die Entwicklungshöhe der Gesellschaft schließen ließe und umgekehrt. Daß die verschiedenen Kulturelemente unter sich in einem Wechselverhältnis stehen, ist bei dieser atomisierenden Auffassung nicht gesehen, was wohl schon daher kommt, daß man die Theorien nur auf einem Teilelement der Kultur aufbaute, nicht den Blick auf das Ganze und die Zusammenhänge der Teile richtete.

6. Die angegebenen Kriterien langen nicht zu, alle ethnologischen Fragen zu beantworten. Das Kriterium des Survivals versagt z. B., wenn bei Änderung des Kulturzustandes ältere Elemente sinnvoll umgedeutet werden. In solchen Fällen sind wir auf bloße Möglichkeitskonstruktionen angewiesen und gezwungen, bei ihnen stehen zu bleiben. Als Kriterium bleibt nur: wie können wir uns nach unseren allgemeinen Anschauungen über menschliche Kultur-

¹ Fälschlich leiten die Entwicklungstheoretiker oft die Erscheinungen aus den Verhältnissen ab, in denen sie sie gerade finden; man darf sie aber nur erklären aus den Verhältnissen, in denen sie entstanden und groß geworden sind, also aus den zur Entstehungszeit vorliegenden Faktoren.

² GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, S. 81.

³ Hier zeigt sich deutlich die Beziehung, die BASTIAN zu diesen Theorien hat. Die psychologische Gleichartigkeit des Menschengeschlechts läßt nach ihm an den verschiedensten Orten unter gleichen Bedingungen primär und sekundär gleiche Kulturerscheinungen hervorgehen. Es kann also dieser inneren Übereinstimmung wegen eine dieser Erscheinungen durch eine andere, besser gekannte interpretiert werden. Auch bei BASTIAN ist ja die Entwicklung der Kulturelemente eine überall gleichlaufende, die verschiedenen Zustände sind nur Stadien dieser Entwicklung, infolgedessen sind die sich entsprechenden Stadien gleichwertig und durcheinander ersetzbar.

entwicklung den Verlauf am widerspruchsfreiesten denken¹. Auch dieses Kriterium gibt nur ganz formale Anhaltspunkte. Obwohl nicht erwähnt, hat dieses Kriterium eine große Rolle gespielt, und doch ist es wissenschaftlich unbrauchbar, da die Welt stets reicher ist, als wir jeweils denken können.

7. Auch das Kriterium der Wiederholung der phylogenetischen Entwicklung durch die individuelle (sogenanntes „biogenetisches Grundgesetz“), besonders angewendet auf die Geschichte der bildenden Kunst²; führt nicht weiter, da *a)* allgemein die angeführte Analogie zu vag ist; *b)* speziell wir nie rein individuelle Entwicklung vor uns haben, sondern nur das Individuum eingeschlossen in seine soziale Gemeinschaft. Zum mindesten ist bisher noch nicht exakt untersucht, inwieweit die Möglichkeit einer Übertragung dieses biologischen Prinzips auf psychische Dinge statthat.

8. Abgesehen von der logischen Diskussion läßt sich sagen, daß wir in diesen Entwicklungsreihen Klassifikationsreihen³ vor uns haben, die oft zu Ursprungsreihen umgedeutet werden, gleich, ob die Reihenfolge auch der Wirklichkeit entspricht, und ob Stücke dieser Reihe sich in zeitlicher und räumlicher Hinsicht berühren, so daß Beziehungen zwischen ihnen möglich sind. Allgemein krankt die Umdeutung von Klassifikations- in Entwicklungsreihen daran, daß es unklar bleibt, welche Mittel und Wege die Kultur für die Entwicklung braucht. Es scheint so, als ob sie sich unabhängig vom Menschen entwickle. Das Problem der Wanderung z. B. wird nicht diskutiert.

Zu diesen in der bisher vorliegenden Form unhaltbaren Entwicklungstheorien⁴ läßt sich allgemein positiv sagen:

1. Daß wir vorerst „Entwicklungsgeschichte“ treiben müssen, d. h. das Gewordene beschreiben, gleich, ob echte Entwicklung vorliegt oder nicht.

¹ GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, S. 81f.

² LEVINSTEIN S.: „Kinderzeichnungen bis zum 14. Lebensjahr“, Leipzig 1905; dazu BÜHLER K.: „Die geistige Entwicklung des Kindes“, 3. Aufl., Jena 1922. Die Ergebnisse der Kinderpsychologie verdienen natürlich durchaus Beachtung, wir erinnern z. B. an das deskriptive Zeichnen bei Kindern, Unbegabten, verschiedenen Rassen, Kulturen usw.

³ MAX WEBER scheidet scharf zwischen den von der abstrakten Wirtschaftstheorie aufgestellten Wirtschaftsstufen (Idealtypen) und Zeitepochen (siehe „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse“. Gesammelte Aufsätze zur Wirtschaftslehre, Tübingen 1922, S. 146f.). Nur zu oft fehlt bei den Entwicklungstheorien eine scharfe Grenze gegenüber dem Historisieren von Teilergebnissen und den hypothetischen Konstruktionen des wirklich einmal Gewesenen und seines kulturgeschichtlichen Nacheinander.

⁴ Mit Tatsachenmaterial wandten sich z. B. gegen TYLOR's Lehre vom Animismus: *a)* PREUSS K. TH. und MARETT R. R., die nachzuweisen suchen, daß der nicht animistische Zauberglaube die ältesten Religionsvorstellungen beherrsche; *b)* SCHMIDT W., P., der in der Existenz eines unausgebildeten, teilweise dem Monotheismus nahestehenden Götterglaubens bei Primitivstämmen (z. B. Südostaustralien) nicht die letzte Frucht der Religionsentwicklung sieht. Für ihn ist der unmythische Monotheismus in der Religion das Ursprüngliche, der Zauberglaube ist jünger (eine Art Degenerationserscheinung). — Gegen die Annahme eines ursprünglichen Zustandes der Promiskuität oder wenigstens der Gruppennehe, sowie der Priorität des Mutterrechtes gegenüber dem Vaterrechte (BACHOFEN I. I., MORGAN L. u. a.) wandten sich WESTERMARCK E., THOMAS N. W. u. a. Die Einheitlichkeit der Entwicklung ist durch die neuesten Untersuchungen überhaupt zweifelhaft geworden. — Gegen die wirtschaftlichen Entwicklungstheorien eines BUCHER K. u. a. geht KOPPERS W. vor („Anthropos“ X—XI, 1915—1916).

2. Kommen wir an der Hand der Theorien zu folgenden positiven Aufstellungen, an deren Durchführung nach Festlegung der Entwicklungsgeschichte, beziehentlich in Wechselwirkung mit ihr, gedacht werden kann:

a) Die Entwicklungstheorien erheben sich über die Zufälligkeit der Einzeltatsache. Die Gegenstände werden nicht konkret gefaßt, sondern als Symbol, man sucht nach etwas Gemeinsamen in der Struktur der Kunst, der Religion usw. (z. B. SPENGLER).

b) Bei einem vergleichenden Überblick ergeben sich Regelmäßigkeiten, die eine gesetzliche Betrachtung nahelegen (die Gesetzlichkeit nicht teleologisch gemeint) und zu sachlichen Einsichten führen können (Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen Wirtschaft, Religion usw.).

c) In den Entwicklungstheorien liegt etwas, dessen richtiger Kern in M. WEBER's Begriff des Idealtypus¹ zutage tritt, der nicht Wirklichkeiten gibt, sondern Möglichkeiten des Begreifens und Ordners zwecks Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge.

d) Die vergleichende Überschau über die Kulturelemente, die den Theorien zugrunde liegt, führt zu der weiter unten zu behandelnden psychologischen Betrachtung KRUEGER's.

e) Zur Beantwortung der Frage, ob Evolution oder Kumulation in der Geschichte vorliegt, können Entwicklungstheorien (gleichsam ideale Punktationen) von Bedeutung sein.

b) BASTIAN's Theorie vom Elementar- und Völkergedanken².

Das historische Geschehen ist vorwiegend evolutiv, nur der Völkergedanke und die Geschichte der Kulturvölker ist kumulativ³.

Darstellung⁴.

BASTIAN's Grundproblem liegt beschlossen in den beiden Fragen: „Wie sind die Gleichartigkeiten und Übereinstimmungen der Vorstellungen aus den verschiedensten Gegenden zu erklären?“ und: „Wie sind gleichzeitig die lokalen

¹ Logos, 1913, Bd. IV, S. 253 f.

² Die Bedeutung der BASTIAN'schen Theorie für die damalige Zeit kann man ermessen, wenn man bedenkt, daß man vor ihm die oberflächlichsten Analogien als Beweis geschichtlichen Zusammenhanges ansah und zu diesem Zwecke eigene Inseln, wie die Atlantis, erschuf oder die verlorenen zehn Stämme Israels überall suchte, um die allgemein menschlichen Einrichtungen als Entlehnungen aus Judäa erklären zu können.

³ Die Ansicht von der psychischen Gleichartigkeit aller Menschen findet sich schon: a) bei den Philosophen VOLTAIRE, SCHILLER („Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte“); b) bei den Ethnologen HUMBOLDT A. VON (Ges. Werke, XI, Berlin, S. 137 f.: „Wasserfälle des Orinoko“); PRICHARD J. C. („Researches into the physical history of mankind“), TYLOR E. B. („Researches into the early history of mankind“, London 1878). Gegen BASTIAN's Lehre wandte sich in der Prähistorie CARTAILHAC A.: „Les grottes de Grimaldi“, Monaco 1912 S. 236 f.

⁴ ACHELIS TH.: „A. BASTIAN“, Hamburg 1891; „Moderne Völkerkunde“, Stuttgart 1896. Ein Gesamtverzeichnis von BASTIAN's Schriften findet sich in: IAE., Suppl. zu Bd. 9, 1896; STEINEN K. V. D.: „Gedächtnisrede auf A. BASTIAN“, ZfE., 37, 1905; SCHMIDT W.: „Panbabylonismus und Elementargedanke“, MAGW., 38; SCHWARZ R.: „BASTIAN's Lehre vom Elementar- und Völkergedanken“, Leipzig 1909; EISENSTÄDTER J.: „Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde“, Stuttgart 1912.

Variationen dieser Vorstellungen zu erklären¹. Die immanente Voraussetzung aller seiner Untersuchungen war für BASTIAN die psychische Gleichartigkeit des Menschengeschlechtes². Die Ethnologie hat es nach ihm nur mit dem Menschen als Gesellschaftswesen zu tun. Die Sozialpsychie ist den Individualseelen übergeordnet. Als das Primäre ergibt sich der Gedanke der Gesellschaft (der Gesellschaftsgedanke), und erst aus ihm durch spätere Analyse wird der Gedanke des Einzelnen zu gewinnen sein³. Das gesellschaftliche Bewußtsein umfaßt diejenigen Seelenzustände, die den Gesellschaftsgliedern infolge ihres Wechselverkehrs gemeinschaftlich sind; seine Elemente sind allgemeine Begriffe oder Ideen. Während der Gedanke des Einzelnen steril ist, sind diese gesellschaftlichen Gedanken produktiv; sie rufen psychische Schöpfungen hervor, welche der Geist anzuschauen und im Studium zu erforschen vermag⁴. Da sich in ihnen nun der immanente Zweck der Seele als Entelechie verwirklicht⁵, so vermögen wir aus dem objektiv niedergelegten Grundriß auf die subjektiven Prozesse zurückzuschließen⁶. Um diese Aufgabe zu lösen, ist vorerst eine Gedankenstatistik nötig. Zu der obenerwähnten Sozialpsychie gehören nun bestimmte Grundelemente (Vorstellungen, Triebe, Empfindungen usw.), die sogenannten Elementargedanken, die latent (in der Sozialpsychie⁷) bereitliegen, mit einer Entelechie ausgestattet, die sich in stufenmäßiger Folge entwickelt, wenn die Reize der geographischen Provinz deren Potentialität aktuell werden lassen. Jedes Volk durchwandert bestimmte Stufen der Entwicklung; jede Entwicklung ist autochthon und macht bestimmte Phasen durch. Die Reize befördern die Entwicklung, vermögen aber nicht deren gesetzmäßigen Gang zu ändern. Die geographischen Provinzen⁸ sind als Erkenntnisgrund Reizfaktoren der Elementargedanken, denen aber keine Schöpferkraft innewohnt; als Real-faktoren sind sie bestimmte Gebiete, innerhalb deren das organische Leben unter einem charakteristischen Typus erscheint⁹. Zu ihren Konstanten gehören: Wärme, Feuchtigkeit, Windrichtungen, Luft, Elektrizität usw. Höhere Stufen der Entwicklung entstehen nur durch den Verkehr der geographischen Provinzen untereinander. Die Reize der jeweiligen geographischen Provinz lassen die Stufe primitiven Lebens nie überschreiten. Die Verkehrswege sind den geographischen Provinzen von Natur vorgeschrieben. Die Elementargedanken

¹ „Völkergedanke“, S. 176.

² Auch somatisch nimmt BASTIAN einen allen geographischen Provinzen zugrunde liegenden normalen Durchschnittsmenschen (die „Ousia“ des Menschen) an. Die körperlichen Variationen sind aus der geographischen Provinz zu erklären.

³ „Vorgeschichte der Ethnologie“, S. 83.

⁴ „Völkergedanke“, S. 6.

⁵ Ebenda, S. 13.

⁶ Ebenda, S. 9.

⁷ Schon COMTE hatte die Ansicht geäußert, daß die Psychologie in concreto nur eine soziale sein könne; denn alles, was das individuelle Bewußtsein an Inhalt besitzt, sei durch gesellschaftlichen Einfluß mitbedingt.

⁸ Jede geographische Provinz zerfällt in folgende Untergruppen: 1. die anthropologische Provinz, d. i. der einheitliche körperliche Typ des Menschen; 2. die ethnologische Provinz, d. i. der Mensch in seiner typischen geistigen Beschaffenheit, 3. die botanische und 4. die zoologische Provinz.

⁹ „Controversen“, I, S. 36.

können herausanalysiert werden aus den sozialpsychischen Äußerungen. An sich liegen sie nicht einfach zutage. Untereinander stehen sie in einer Rangordnung, je nach ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Kultur. Gehört der Elementargedanke wesensmäßig zur Sozialpsychie, so ist der Völkergedanke die durch die jeweilige geographische Provinz verursachte Variation des Elementargedankens, also für das Wesen des Menschen zufällig.

Kritik.

Allgemeines.

Ehe wir in die Diskussion der Theorie eintreten, möchten wir gleich anfangs erwähnen, daß bei BASTIAN 1. die Ausdrücke — z. B. Elementargedanke — für die Feststellung des mit ihnen gemeinten Tatbestandes meist so unglücklich wie möglich geprägt sind; 2. die Diskussion *a)* durch die Unklarheiten innerhalb der Theorie (insbesondere auch deren metaphysische Verhüllung), *b)* durch die Unklarheit des Stiles außerordentlich erschwert wird.

Als logische Forderungen der Entwicklungstheorien, die BASTIAN klar gesehen und in seiner Theorie verwendet hat¹, ergeben sich die folgenden:

1. Wir brauchen ein Subjekt, das sich entwickelt. Bei BASTIAN sind dies die Elementargedanken als letzte Entelechien.
2. Jede Entwicklung verläuft selbständig.
3. Durch die vergleichend-statistische Betrachtung werden die Elementargedanken herausanalysiert.
4. Wanderungen werden nur als Konzessionen zugelassen.
5. Die bei der Entwicklung mitwirkenden Kausalfaktoren sind naturwissenschaftlich, also gesetzeswissenschaftlich betrachtbare Kausalfaktoren. In den Elementargedanken selbst ist keine Zwiespältigkeit.

Gegen diese Aufstellungen gelten im Prinzip unsere Betrachtungen in dem über die Entwicklungstheorien handelnden Abschnitt, aus denen sich die Undurchführbarkeit dieser Theorien trotz der logisch konsequenten Formulierung ergab. Wir wenden uns infolgedessen im folgenden den Spezialfragen der BASTIAN'schen Theorie zu.

BASTIAN's Theorie im Verhältnis zur historischen Auffassung.

Wir sahen, daß das Problem, das BASTIAN sich stellte, dies war: Woraus sind die Gleichartigkeiten in den sozialpsychischen Schöpfungen der Menschen zu erklären und woraus die gleichzeitig darin zum Ausdruck kommenden Differenzen? Die Art nun, wie BASTIAN dies Problem zu lösen sucht, ist eine durchaus unhistorische. Er will auf die Schaffung allgemeingültiger Kulturgesetze hinaus. Die Einzeltatsache wird nicht idiographisch erfaßt, sondern als Typus von Vorgängen gewertet, der seine bestimmte Stelle innerhalb einer typischen Entwicklungsreihe hat. Daß ihn allein die Gesetzmäßigkeit des sozialpsychischen Geschehens interessiert, darauf deutet bei ihm schon der

¹ Trotzdem BASTIAN die logischen Forderungen der Entwicklungstheorien klar gesehen hat, stimmt er doch den teleologischen Entwicklungsreihen, die unseren Kulturzustand als Vollendung ansetzen und das „Primitive“ von ihm aus bestimmen, nicht zu.

Begriff der „geographischen Provinz“ und der Ausspruch: „Das Heil liegt in der Psychologie als einer induktiven, aber Gesetze suchenden Wissenschaft von der Seele“. Die „komparative Psychologie“ sieht er als das letzte Ziel seiner Bestrebungen an, bezeichnet als ihren Gegenstand die psychischen Phänomene, ihre Gesetze und ihre unmittelbaren Ursachen und als ihr Ziel: die Formel des Wachstumsgesetzes zu finden¹. Eine für die historisch gefaßte Ethnologie so konstitutive Kategorie, wie die der Kulturbeziehung, weist BASTIAN — seiner Theorie nach konsequent — als durchaus sekundär zurück². Streng genommen, hat ja die Untersuchung der Beziehungen zwischen Völkern usw. keinen Sinn von seinem rein psychologisch-entwicklungstheoretischen Standpunkt aus; denn:

1. wenn alle Verschiedenheiten in einem begrenzten Gebiet nur der schnelleren oder langsameren Kulturentwicklung der Völker und alle Ähnlichkeiten nur der gleichartigen Form psychologischen Geschehens zuzuschreiben sind, dann hat eine historische Untersuchung keinen Sinn;

2. wenn das Prinzip durchgeführt werden soll, alles gesetzmäßig zu fassen, rational aufzulösen, so müßte dies scheitern am Problem der Wanderung, die ein durchaus irrationales Moment darstellt. (Außerdem beachte man die Rolle des Zufalls in der Geschichte!) Dazu kommt

3. daß speziell innerhalb seiner Theorie die für Variationen einzig verantwortliche, durch ihre physikalische Natur jeweils charakterisierte geographische Provinz (deren Wirken also naturwissenschaftlich-gesetzmäßig betrachtet ist) in ihrer Wirkung durchbrochen wird durch den geistigen Kontakt der Völker, der für eine höhere Kulturentwicklung als unbedingt notwendig angesetzt wird.

Auch dadurch kommt eine gewisse Inkonsequenz in seine Theorie. Um trotzdem eine Notwendigkeit auch in dieser Entwicklung aufrecht erhalten zu können, nimmt BASTIAN an, daß:

1. die Wege, auf denen sich Berührungen der Kultur vollziehen, von der Natur vorgeschrieben seien;

2. die Rolle, die ein Volk in der Geschichte spielt, prädestiniert sei³;

3. jede Volksentwicklung eine nur ihr eigentümliche Psychogenese habe; daß jede dieser Psychogenesen primär aus den allgemein gleichartigen psychischen Fundamenten zu verstehen gesucht werden müsse; daß fremde Einwirkungen, die aufgenommen werden, zwar beschleunigend oder retardierend, nie aber auf den Gang der sozialpsychischen Entwicklung umbildend einwirken⁴.

¹ BASTIAN: „Vorgeschichte der Ethnologie“, S. 84f.

² Zurückzuweisen ist, was SCHWARTZ (S. 65) unklar genug in bezug auf BASTIAN sagt: Ethnologie als Lehre vom Menschen sei ein selbständiger Zweig der Kulturgeschichte, sie habe es vornehmlich mit den primitiven Stadien zu tun. Jede Betrachtung, die auf das Typische und Gesetzmäßige aus ist, ist wesensmäßig ahistorisch. BASTIAN hat allerdings selbst gemeint, daß seine Art, Ethnologie zu treiben, schließlich zu einer Gesamtgeschichte der Menschheit führe, indes dies ist, wie gesagt, irrig. Siehe z. B. „Vorgeschichte der Ethnologie“, S. 16, 58, 59; „Völkergedanken“, S. 10 u. a. O.

³ BASTIAN: „Das Beständige“, S. 78.

⁴ BASTIAN „Ideale Welten“, II, S. 16, 17.

Den Beweis für diese Behauptungen ist BASTIAN schuldig geblieben; er hätte ihn auch bei der metaphysischen Natur dieser Punkte nicht führen können. Es ist nach alledem — wie schon eingangs erwähnt — konsequent, wenn BASTIAN Wanderungen¹ nur bedingt zuläßt, und in seiner Psychologie das „Axiom der Entwicklung“ aufstellt, das besagt: Daß Gleichheiten nicht aus historischer Übertragung zu erklären sind, sondern zunächst und immer, wenn Übertragung nicht auf topographisch gesicherter Basis sich nachweisen läßt, aus den Grundgesetzen der völkerpsychologischen Entwicklung². Im Falle von Ähnlichkeiten ist eben zu eliminieren:

1. was vorauszusetzen ist aus den elementaren psychischen Grundlagen; und erst
2. im Falle, daß dabei ein ungelöster Rest bleibt, ist nach historischen Zusammenhängen zu forschen.

Eine historische Tiefendimension kann man also nur in ganz beschränktem Maße mit der BASTIAN'schen Theorie gewinnen, nämlich:

1. dort, wo es sich um Kulturvölker handelt, also Beeinflussung stattgefunden hat. Das Naturvolk faßt BASTIAN als Typus des Bodens³;
2. dort, wo eine Wanderung einwandfrei belegt, also nicht zu umgehen ist; und
3. im Falle des 2 a), S. 459.

An allen anderen Punkten sieht er nur die gesetzmäßig verlaufende Auswirkung der Elementargedanken und rekuriert auf apriorische Schemata, nach denen jede Entwicklung verläuft, und die als solche jenseits einer chronologischen Reihe stehen. Über diese einzelnen Stufen, ihre typischen, im Prinzip gleichen Elemente und die Art ihrer Aufeinanderfolge spricht sich BASTIAN nirgends aus. Neben dem eben behandelten Widerspruch treten nun auch mannigfache Schwierigkeiten innerhalb der Theorie auf, insbesondere ist

¹ Für seine diesbezügliche Auffassung ist auch bezeichnend die Reihenfolge, in die er die Aufgaben der Ethnologie bringt („Vorgeschichte der Ethnologie“, S. 90f.): a) Beschaffung des Materials; b) Aufsuchung elementarer Grundgesetze des psychischen Wachstumsprozesses; c) Studium der Einflüsse aus dem Milieu; d) Untersuchung der Wandlungen durch historische Bewegung. Eine Äußerung in gleicher Richtung findet sich z. B. auch in seinen „Beiträgen zur vergleichenden Psychologie“, Vorwort, S. 6. — Auch die Möglichkeit, die GOETHE z. B. unseres Erachtens vorgeschwebt zu haben scheint: daß das Individuum sich notwendig entwickle, es notwendig an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle sei und in wesensnotwendiger Korrespondenz (wenn man so will, in Harmonie) mit seiner Umwelt jeweils stehe, scheint BASTIAN nicht vorzuschweben, zum mindesten ergeben sich auch bei dieser Annahme alle sonstigen Schwierigkeiten.

² BASTIAN: „Völkergedanke“, S. 118, 119.

³ Die bei BASTIAN und früher überhaupt allgemein übliche Auffassung, daß man bei den Naturvölkern die „reine Natur des Menschen“ findet, hat sich als irrig herausgestellt. Der Unterschied zwischen Kultur- und Naturvolk ist nur graduell. (Zu bestimmen von dem positivistischen Prinzip der Beherrschung der Natur.) Jedes Naturvolk hat schon 1. seine Geschichte. Überall finden wir schon Schichtungen, die selbst und deren Ursachen, Entstehung und Aufeinanderfolge festzustellen sind; 2. bei jedem finden wir Kulturgüter, teilweise in hochentwickelter Form (z. B. die Stammesorganisation der Nordwest-Amerikaner und Australier); 3. finden wir individuelle Differenzen (siehe z. B. STEPHAN E.: „Beiträge zur Psychologie der Bewohner von Neupommern“, Globus 88, 1905).

Das Verhältnis zwischen Elementargedanken und Sozialpsychē

problematisch. Was man sich unter dem Elementargedanken vorstellen soll, darüber hat sich BASTIAN nie klar geäußert. Jedenfalls bleibt unklar, ob er unter Elementargedanke versteht 1. letzte psychische Einstellungen, die keine Änderung in der Zeit erfahren, oder 2. das, „was am Anfang der Entwicklung steht“. Die Elementargedanken erhalten eine verschiedene Bedeutung, je nachdem ob BASTIAN 3 a) ein Wesen des Menschen annimmt und die Elementargedanken als Wesensmerkmale des Menschen auffaßt, oder 3 b) von einer Wesenskonstruktion absieht und die Elementargedanken als bloße letzte Invarianten anspricht, oder 3 c) eine Sozialpsychē als Wesenheit ansetzt und als deren Elemente die Elementargedanken anspricht¹.

Zu 1.: Die Elementargedanken als letzte psychische Einstellungen: Richtig gesehen hat BASTIAN, daß sich nie etwas aus Nichts erklären läßt, wie es im Grunde alle Theorien tun, die von einem kulturlosen Zustand sprechen, von dem wir historisch nie etwas wissen. Es mag, wie z. B. auch OTTO in seinem Buch „Das Heilige“ (8. Aufl., Breslau 1922) annimmt, letzte Grundeinstellungen emotionaler Natur geben. Die im Emotionalen gemeinten Stellen können dann verschiedenartig intellektuell ausgefüllt werden. Es entwickeln sich nicht die Emotionen, sondern nur die intellektuellen Ausgestaltungen.

Zu 2.: Elementargedanken als das, „was am Anfang der Entwicklung steht“: a) Nimmt BASTIAN die Summe der Elementargedanken als Urzustand an, so hat er damit einen rein deskriptiven, keinen Erklärungs-begriff. Auch noch in jedem folgenden Stadium hat er dann die Elementargedanken zwar darin, was aber bei einem rein deskriptiven Begriff nicht notwendig ist. b) Das, was am Anfang der Entwicklung steht — es brauchen das nicht nur psychische Einstellungen zu sein — läßt sich nicht aufweisen, sondern nur hypothetisch im Rahmen einer Theorie ansetzen. Der Historiker kann nur immer weiter zurückdatieren, ohne doch jemals an den „Ursprungspunkt“ zu kommen. Erst am Anfang angelangt, könnte man im historischen Sinn von einem Urelement sprechen. Wir hätten damit den unter a) charakterisierten Fall vor uns. c) BASTIAN glaubt aber durch statistische Methoden die Elementargedanken herausanalysieren zu können. Geben wir die Methode und ihre Ergebnisse selbst zu, so ist doch nicht nachweisbar, daß das so Gewonnene das ist, was am Anfang der Entwicklung gestanden hat.

Zu 3 a): Unter der Annahme eines Wesens des Menschen sind die Elementargedanken Wesensmerkmale des Menschen, die Völkergedanken für das Wesen des Menschen zufällige Variationen. Richtig ist an dieser Auf-

¹ Wir sehen im folgenden ab 1. von den metaphysischen Gedanken BASTIAN's, sehen 2. davon ab, die Unklarheiten in den Definitionen bei BASTIAN aufzuweisen und 3. das Durcheinander in der Verwendung der Begriffe, und fassen nur jeweilig diejenige Formulierung heraus, die dem Sinn seiner Theorie gemäß ist. Auf keinen Fall geht es an, wie SCHMIDT das tut, es „für überflüssig zu halten, auseinanderzusetzen, was in der Ethnologie z. B. unter Elementargedanken verstanden wird“ (MAGW, 38. Bd., 2.3. Heft, S. 73). Aus den gleichen Gründen ist es bedenklich, wenn auch heute noch die Theorie BASTIAN's ungeprüft übernommen wird (z. B. EHRENREICH: „Allgemeine Mythologie“, S. 265 u. a. O.).

fassung, daß es 1. ein Wesen des Menschen gibt und eine Gleichartigkeit des Menschengeschlechtes Voraussetzung der Geschichte ist¹; 2. daß Kulturelemente meist hochkomplexe Tatsachen sind mit vielfältigen Abhängigkeiten. Gewisse Teile von ihnen weisen auf Kulturzusammenhänge hin, andere sind psychologisch oder physiologisch zu erklären. Letzteres immer, wenn man auf die allgemeineren und allgemeinsten Kategorien einer Erscheinung zurückgeht, die dann nur noch für die ganze Menschheit charakteristisch sind² (z. B. Sprache³).

Für die Auffassung der Elementargedanken als Wesensmerkmale spricht bei BASTIAN besonders, daß er diese manchmal als Grundlagen unseres Denkens, als nicht erklärbar, als axiomatisch ansieht. Bei einer solchen Wesensauffassung⁴ ist der historische Prozeß dann nebensächlich. Es ist nicht ersichtlich, warum der historische Ablauf so und nicht anders beschaffen ist. Aus dem Wesen folgt ja die Entwicklung nicht eindeutig, die ihrerseits von äußeren Umständen abhängig ist. Dazu kommt, daß einer solchen Wesensinterpretation widerspricht: 1. Daß BASTIAN auch die Elemente des stofflichen Besitzes für im Prinzip gleichartig hält. Wie soll aber z. B. das Prinzip des Bogens veranlagt sein? Ein Elementargedanke könnte doch z. B. höchstens sein: „Waffen schaffen wollen“; wobei die Urtypen der Waffen und Geräte nach BASTIAN'scher Ansicht sich als „Organprojektionen beim Menschen mit gleicher psychologischer Notwendigkeit herausgebildet haben, wie die Krallen beim Raubtier.“ 2. Daß er mit seinen statistischen Methoden nicht zur Festlegung der Wesensmerkmale des Menschen, die nur erschaubar sind, kommt. 3. Daß er kein Kriterium dafür hat, daß er ein Wesensmerkmal vor sich hat, abgesehen von dem nichtssagenden: Ich kann mir denken, daß..... Dazu kommen die Schwierigkeiten, die sich bei einer solchen Wesenskonstruktion mit der Auffassung der Sozialpsyche ergeben⁵. Der Begriff der Sozialpsyche bleibt unklar. Von den zwei Auffassungen der Sozialpsyche — 1. die Sozialpsyche ist eine metaphysische Wesenheit; sie wird substantiell aufgefaßt und hat ihre Existenz außerhalb der individuellen Bewußtseinsvorgänge; 2. die Sozialpsyche ist mehr als die Summe der interindividuellen Vorgänge und entsteht im Zusammenwirken (WUNDT, SCHELER) — scheint BASTIAN der ersteren zugeeignet zu haben; denn er versteht unter Sozialpsyche a) die Kollektivarbeit im Denken: b) „Es“ denkt in uns; es gibt ein unbewußtes psychisches Schaffen⁶; c) die Gleichheit des Denkens. (Hier schließt er logisch falsch von

¹ Siehe SCHELER M.: „Zur Idee des Menschen“, Abhandl. u. Aufs., 1. Bd., Leipzig 1915, S. 317f.

² HORNOSTEL E. V.: „Über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge“, ZfE., 39, 1911.

³ BASTIAN sagt einmal, daß der Mensch ohne Sprache nicht Mensch sei, sie gehöre eben zum Menschen.

⁴ Für den Einzelwissenschaftler sind Wesensbestimmungen irrelevant. Er setzt eine Definition hypothetisch an, um sie jeweils nach den Ergebnissen der Forschung zu verändern.

⁵ Unter Menschheits- oder Gesellschaftsgedanke versteht BASTIAN den Kreis von Objektivationen der Sozialpsyche.

⁶ Der richtige Grundgedanke dieser Auffassung findet sich bei M. SCHELER in seinem Buch: „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß“, Halle

der Gleichheit auf die Identität, nämlich auf die eine Sozialpsyche.) Seine an sich absurde Auffassung, daß auch nach Vernichtung aller Einzelindividuen doch noch eine Sozialpsyche weiterexistiere und -schaffe, bedarf wohl heute keiner Widerlegung mehr. Die Sozialpsyche läßt sich unseres Erachtens nur funktional auffassen, in dem Sinn, daß 1. der jeweilige soziologische Kreis oder eine Mehrheit solcher das Individuum in bestimmt aufweisbarer Weise beeinflußt, und daß man 2. unter sozialpsychischen Schöpfungen solche versteht, die an das menschliche Zusammenleben gebunden sind. Gegen die Auffassung, daß es nur eine einzige Sozialpsyche gäbe, spricht: 1. bei BASTIAN selbst, daß er eine andere Sozialpsyche ansetzt bei den Natur- als bei den Kulturvölkern, obwohl dies innerhalb seiner Theorie Widersprüche ergibt; 2. daß jeder soziologische Komplex (z. B. Kirche — Sekte) seine bestimmte soziologische und sozialpsychische Struktur hat. Ungeklärt bleibt 3., ob BASTIAN die einzelnen Kulturgebiete (Religion usw.) primär ansetzt vor der Sozialpsyche, oder ob diese primär ist; und 4. wie die Sozialpsyche entsteht (Theorie der kollektivpsychischen Erscheinungen). Nach diesen Klarstellungen über die Auffassungen der Sozialpsyche ergibt sich nun in bezug auf die oben dargelegte Wesenskonstruktion des Menschen die Schwierigkeit, daß die Sozialpsyche sich jedenfalls nicht substantiell auffassen läßt, da es beim Wesen des Menschen eine Pluralität nicht gibt. Vielmehr kann sie hier nur funktional gefaßt werden im Sinne eines „sozialpsychisch Eingestelltsein“, was dann als ein Elementargedanke anzusprechen wäre, als Wesenszug des Menschen.

Zu 3b): Sieht man von einer Wesenskonstruktion ab und faßt die Elementargedanken, die sich aus den sozialpsychischen Schöpfungen herausanalysieren lassen, als bloße Invarianten, so spricht dafür die Methode, die BASTIAN zur Auffindung der Elementargedanken angibt: die statistische¹. Er fordert eine „Gedankenstatistik“. Durch sie würden seiner Meinung nach durch Vergleich zu erkennen sein: 1. die Grundelemente des Gedankenreiches; 2. deren psychischer Wachstumsprozeß; 3. die Variationen und ihre Abhängigkeit von der geographischen Provinz. Dagegen läßt sich einwenden:

1. BASTIAN steht noch auf dem Standpunkt der BACON'schen Induktion, indem er ohne Analyse die gegebenen Fälle aufnimmt, während es die eigentliche Aufgabe der Induktion wäre, in Analogie zur analytischen Methode des Descartes und zur „methodo risolutive“ des Galilei die gegebenen Fälle zu zerlegen und durch die Zerlegung erst Gleichheit der Fälle herzustellen².

1919, S. 127/129, wo er ausführt, daß zunächst jeder Mensch mehr in dem anderen als in sich selbst lebt, mehr in der Gemeinschaft, als in dem Individuum. Diese Eingeschmolzenheit in die Seele der Gemeinschaft und in die Schemata und Formen dieser Strömung zeigt auch alles primitive Menschentum (auch das Kind).

¹ Es war nach seiner naturwissenschaftlich orientierten Theorie konsequent, daß BASTIAN statt einer nicht experimentellen Individualpsychologie mit reiner Selbstbeobachtung eine vergleichend-statistische Methode einführte, um aus den sozialpsychischen Niederschlägen die Gesetze des psychischen Lebens exakt zu erschließen. Damit war die zu seiner Zeit übliche Selbstbeobachtung und dekutive Spekulation ausgeschlossen.

² Der Historiker unterscheidet sich hier von dem gesetzesuchenden Wissenschaftler. Die Geschichte beläßt den Komplex als solchen. Sie geht darauf aus, nachzuweisen, wie dieses bestimmte Ereignis sich an diesem Ort zu dieser Zeit vollzogen hat. Daher die Bedeutung der Quellenkritik für die Geschichte. Sie übt die Künste der Kritik, um die Tatsachen herauszu-

2. BASTIAN hat bei seiner Methode nicht die Möglichkeit, zu gleichwertigem Material zu kommen. Dieses ist aber für eine Statistik unbedingt erforderlich, um zu wissen, was man überhaupt vergleicht. Zwar war es seiner Theorie nach konsequent, daß BASTIAN eine statistische Methode für seine Psychologie fordert, aber es wäre ihm, da ihm nur gegenwärtiges Material vorlag, nicht möglich gewesen, das nachzuweisen, was er wollte. Entwicklungsgesetze lassen sich, wenn überhaupt, dann nur aufstellen auf Grund von chronologisch datiertem Material.

3. Mit der von BASTIAN vorgeschlagenen statistischen Methode kommen wir nur zu toten Kulturgegenständen ohne wirkende Kräfte als letzten Invarianten. Da keine Analyse erfolgt, so können wir nicht z. B. zu Psychischem kommen. Wir haben dann nur Atome, die es nicht im mindesten verständlich machen, wie es zu einer Entwicklung kommen soll. In jedem Fall bietet die Annahme, daß die Elementargedanken jeweils mit Entelechien ausgestattet seien, beträchtliche Schwierigkeiten, außer wenn wir sie als letzte psychische Einstellungen interpretieren. Konsequenterweise müßte BASTIAN ja den Begriff der Sozialpsychie überhaupt ausschalten.

„Es“ wirkt der Elementargedanke; die Gesellschaft ist bei diesem determinierten Prozeß ebenso passiv wie der Einzelne, und das „es denkt“ im Sinne eines „die Gesellschaft denkt“, ist nur eine Täuschung¹. Soll der Begriff Sozialpsychie erhalten bleiben, dann könnte er zur Bezeichnung der jeweiligen psychischen Struktur eines Volkes usw. dienen. Der Gedanke des „es wirkt“ ist der BASTIAN'schen Theorie nach konsequent, denn er schaltet damit das Irrationale, was durch jedes Ich hereinkommt, aus². Eigentlich ist bei ihm der Mensch bei dem ganzen Prozeß der Kulturentwicklung, man möchte beinahe sagen, überflüssig. Inkonssequenterweise wird er dann doch mit dem Auftreten der Naturvölker eingeführt. Trotz ihrer Konsequenz dürfte aber diese Auffassung doch aus schon erwähnten Gründen nicht durchführbar sein.

An dieser Stelle muß auch die Annahme BASTIAN's von der psychischen Gleichartigkeit der Menschen kurz berücksichtigt werden, die sich ihm durch

schälen. Alle Gesetzeswissenschaft geht aus vom Typus im Experiment. Die Beweisführung der z. B. naturwissenschaftlichen Methoden stützt sich auf erkannte Gesetze, der Historiker verfährt nur individualisierend. Seine Gewißheit liegt in der Komplexität der Bedingtheit, die Gewißheit des gesetzesuchenden Wissenschaftlers darin, daß die Komplexität aufgelöst und jede Reihe unter ihr Gesetz gestellt wird. Diesen Unterschied hat auch DILTHEY scharf gesehen, wenn er neben einer „erklärenden“ eine „beschreibend-zergliedernde“ und „verstehende“ Psychologie fordert, die den gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhängen des Psychischen vornehmlich zugewendet sein soll. (Jene dem geschichtslosen Individuum.) Sie will nicht das wirklich Geschehene auf letzte unveränderliche Elemente und auf ein System ihrer kausalgeseztlichen Beziehungen zurückführen, sondern die komplexen Formen und Strukturen der geistigen Welt zuerst nachführend verstehen und in ihrer Ganzheit beschreiben, dann vergleichend zergliedern, schließlich in Typen einer teleologischen Einheitlichkeit zusammenordnen. Diese Psychologie ist auf die Hilfe und Korrektur der historischen Wissenschaften angewiesen.

¹ Ähnlich ist die Auffassung bei L. FROBENIUS in seiner „Naturwissenschaftlichen Kulturlehre“, Berlin 1899.

² Konsequenter ist bei BASTIAN auch, daß der Einzelmensch in der Gemeinschaft aufgeht, da er hinter den individuellen Sondergestaltungen eine Universalsymbolik sah, d. h. gemeinsame, überall wiederkehrende Erscheinungen, Verlaufsformen, -phasen, Zusammenhänge usw.

eine scheinbar unendliche Zahl von Analogien aufdrängte. Zur Annahme von Analogien kommt man leicht bei oberflächlicher Betrachtung. Es ist eine bekannte Tatsache, daß z. B. fremde Völker uns zunächst alle gleich erscheinen. Mit dem Maß der Entfernung von den Gegenständen verschwimmen die objektiven, in der Wirklichkeit gründenden Individuationsstufen¹. BASTIAN neigt schnell zur Annahme von Analogien, da eine historische Betrachtung der ethnologischen Tatbestände zu seiner Zeit noch fehlte, also eine Klarstellung der individuellen Schichtung und ein Aufweis der jeweiligen psychologischen Struktur der Erscheinungen. Bestimmt läßt sich die „gleiche Psyche“ nicht als eine *tabula rasa* auffassen, die auf die von außen eintretenden Wirkungen durch Schaffung verschiedener Kulturformen reagiert, sondern nur als eine Abstraktion².

Zu 3 c) Nehmen wir die Sozialpsyche als Wesenheit, so sind die Elementargedanken ihre Wesensmerkmale oder Invarianten, die herausanalysiert werden aus den sozialpsychischen Äußerungen. Dem widerspricht aber, daß BASTIAN selbst ja nicht nur eine einzige Sozialpsyche annimmt, die psychische Veranlagung aber doch allenthalben dieselbe sein soll.

Die geographische Provinz.

Die geographischen Provinzen nahm BASTIAN als generelle Einheiten und charakterisierte sie durch gewisse konstante Größen (Reizfaktoren), wie Wärme, Bodengestalt usw. Welches die Beschaffenheit der geographischen Reize ist, wie sie wirken und ob diese Reizfaktoren in einer gewissen Stufenfolge wirken, darüber hat sich BASTIAN nie klar ausgesprochen³. Bezeichnend ist, daß er jede Völkerentwicklung, jede sozialpsychische Äußerung, ohne sich um ihren Bereich zu kümmern, in eine besondere geographische Provinz verlegt. Er engt also die geographische Provinz immer mehr ein, faßt den Begriff immer individueller — ursprünglich nahm er Erdteile als geographische Provinzen an! — wohl weil er sonst nicht genügte, alle Variationen zu erklären, insbesondere auch die Tatsache verschiedener Völkerentwicklungen in einer geographischen Provinz⁴. Zur exakten Feststellung der Einwirkungen der geographischen Provinzen fordert BASTIAN: „Genaueste Detailkenntnis der meteorologisch wirksamen Agentien, in erster Linie die Fortspannung eines internationalen Netzes meteorologischer Stationen über die Erdoberfläche hin.“ Er gibt mit diesen Worten nur ein Programm, dessen Ausführung er im einzelnen der Meteorologie überläßt. Gegen die Methode gilt das oben unter Induktion

¹ Siehe SIMMEL G.: „Das Problem der Soziologie“, SCHMOLLER's Jahrb., 18. Jahrg., S. 1301 f.

² Zur Unterscheidung von „Individual- und Sozialpsychologie“ konnte BASTIAN innerhalb seiner Theorie nicht kommen, da er nur eine Sozialpsyche und deren gesetzmäßige Entwicklung anerkennt. Psychische Wesensdifferenzen kann es dann nicht geben, da die psychische Veranlagung allenthalben gleich ist und Differenzierungen nur sekundär durch die geographischen Provinzen bewirkt werden, nur Variationen der Sozialpsyche darstellen können.

³ Dem Klima scheint er eine Vorzugswirkung zugestanden zu haben. Dafür spricht seine Einteilung nach Zonen, tropischen, polaren oder gemäßigten Klimas. Der Mensch ist in jedem Kontinent der Ausdruck dieser klimatischen Verhältnisse.

⁴ Je individueller wir den Begriff der geographischen Provinz fassen, also je mehr er zu einer beschreibenden Kategorie wird, um so nichtssagender wird er im Sinne einer erklärenden Kategorie, die er doch sein soll.

S. 461 (unter 3b) Gesagte, auch hier spaltet BASTIAN die einzelnen Kulturerscheinungen nicht auf. Gegenüber dem Elementargedanken ist diese geographische Provinz für die sozialpsychische Entwicklung deshalb von untergeordneter Bedeutung, weil diese Entwicklung gesetzmäßig aus dem Elementargedanken erfolgt und die geographische Provinz nur als auslösender Reiz für sie fungiert und als Variationsfaktor auf den Entwicklungsgang. Bei BASTIAN selbst bleibt völlig ungeklärt, wie die geographische Provinz wirkt. Sicherlich wäre es unmöglich gewesen, alle Variationen lediglich mit einer meteorologisch charakterisierten geographischen Provinz zu erklären. Vielmehr gälte es zu untersuchen: welche spezifischen konkreten Komponenten von Kulturerscheinungen im einzelnen Fall durch klimatische oder ähnliche rein geographische Momente bedingt sind. Das Problem ist schwer zu lösen, trotz gewisser Möglichkeiten, experimentell vorzugehen¹. Allgemein bekannt ist seit längerer Zeit schon, daß die Umwelt Einfluß auf die Formen und physiologischen Funktionen des Körpers hat, ebenso auf die Lebensweise der Völker (Wohnungen usw.), auf geistige Erscheinungen (Naturmythen, Sitten u. a.), auf ökonomische Verhältnisse und die Verbreitung und Zahl der Bevölkerung.

Allgemein läßt sich zu BASTIAN sagen, daß er richtig gesehen hat, daß es Gesetzmäßigkeiten des sozialpsychischen Geschehens und insbesondere seiner Entwicklung gibt. Zu einer chronologischen Tiefe konnte er bei den einzelnen Völkern und Kulturen nicht kommen, da er in den meisten Fällen auf die psychische Gleichartigkeit rekurriert, freilich ohne Kriterien anzugeben². Gegenüber der Kulturkreistheorie ist er erkenntnispraktisch insofern im Vorteil, als er mit erklärenden Begriffen arbeitet, während diese in der Hauptsache nur beschreibende kennt; er ist ihr gegenüber erkenntnispraktisch im Nachteil, weil die historische Methode im Fall von Analogien immer Wanderung annehmen kann und damit weiter führt. Derselbe Nachteil macht sich auch im Verhältnis der gleich zu behandelnden Konvergenztheorie zur Kulturkreistheorie geltend.

(Schluß folgt.)



¹ Siehe die Arbeit von BOAS F.: „Changes in the Bodily Form of Descendants of Immigrants“, New York 1912; derselbe: „Kultur und Rasse“, Berlin-Leipzig, 2. Aufl., 1921; außerdem besonders die Arbeiten von HELLPACH W. und HANSLICK E.

² Bei den Naturvölkern war das ja schon durch die Auffassung ausgeschlossen, daß bei ihnen sich die Natur des Menschen am unmittelbarsten ausdrücke.

Geschichtliches über die östlichen Tschi-Länder (Goldküste).

Aufzeichnungen eines Eingebornen.

Herausgegeben und erläutert von Dr. BERNHARD STRUCK, Dresden.

(Mit einer Kartenskizze.)

Mit der nachstehenden Veröffentlichung erreichen die früher im „Globus“ gemachten Mitteilungen aus dem Nachlasse des nach 26 jähriger Arbeit auf der Goldküste und weiterer 8jähriger Tätigkeit in Kamerun im März 1905 verstorbenen Basler Missionärs H. BOHNER, insofern er für die spezielle Völkerkunde Westafrikas neues und schätzbares Material enthielt, ihr vorläufiges Ende. 1906 erschien „Taufzeremonie der Gä“ (Bd. 90, S. 385)¹; 1907 „Pockenschutzmittel der Gäer“ (Bd. 92, S. 149f.); 1908 „Zur Kenntnis des Gä-Stammes“, I, II (Bd. 93, S. 31f.; Bd. 94, S. 136—139). Späterer Veröffentlichung bleiben somit noch vorbehalten: 1. die früher erwähnte, sehr reichhaltige Sprichwörter-sammlung BOHNER's; 2. drei enggeschriebene Quarthefte zu je 28 Seiten, Aufzeichnungen eines gewissen IMMANUEL ODONKO über Mythologie und Kult der verschiedenen Fetische des Gä-Landes; 3. einige kleinere Originaltexte von im wesentlichen nur sprachlichem Interesse. Dieses ganze Material ist ausschließlich in Gä geschrieben, so daß ich mit seiner Bearbeitung auf die Gelegenheit mündlicher Zusammenarbeit mit einem Gä-Eingebornen zu warten vorziehe.

Die vorliegende Aufzeichnung, deren Verfasser ich leider vergeblich zu ermitteln versucht habe², stellt augenscheinlich die deutsche Übersetzung eines dem Schreiber handschriftlich oder vielleicht auch gedruckt³ vorgelegenen Tschi-Textes dar. Ihr Wert liegt ebenso sehr in der Fülle der mitgeteilten Tatsachen bzw. Traditionen — die übrigens alle in den Rahmen des Zeitabschnittes

¹ Von mir weiter verfolgt im Arch. f. Religionsw. Bd. X, S. 158, „Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde“; Bd. XI, S. 402—405, „Nochmals Mutter Erde in Afrika“. Vgl. noch „Anthropos“ Bd. II, S. 592f.; Journ. Afr. Soc. Bd. VIII, S. 96f.

² Aus verschiedenen Andeutungen ist zu schließen, daß der Verfasser in Akwapem lebte, wenn er nicht überhaupt diesem Stamme angehörte. Möglicherweise ist das Tschi-Original unseres deutschen Textes eines der handschriftlichen „essays on mythological and historical objects, partly from the native missionary D. ASANTE, partly from other educated natives“, die J. G. CHRISTALLER zur Vervollständigung seines Wörterbuches übersendet wurden (Dictionary of the Asante and Fante Language called Tshi etc., Basel 1881, S. VI). Jedenfalls war gerade der genannte D. ASANTE für geschichtliche Studien interessiert; vgl. seine *Wiase abasem mu nsemmansemma wo Twi-kasa mu* (Stories from General History, transl. from the German), Basel 1874, XI + 244 SS. D. ASANTE war aus Akropoig in Akwapem gebürtig (Tshi Hymn-Book, Basel 1878, S. 305).

³ Zu Anfang der achtziger Jahre wurden nämlich in Basel zwei Heftchen gedruckt, „History of the Gold Coast, native reports in Tshi“ (Preis in Accra 25 Pfg.); allerdings nur in beschränkter Anzahl, und an die Missionäre des Tschi-Gebietes ausgegeben. Leider habe ich weder in Basel noch bei den Missionären etwas davon auftreiben können, da diese namentlich Mitte und Ende der neunziger Jahre gewechselt haben, so daß sich über die Identität unserer Aufzeichnung nichts ausmachen läßt. Nach der Beschaffenheit des Manuskriptes zu urteilen, kann es wohl Ende der siebziger oder Anfang der achtziger Jahre geschrieben sein.

1700 bis 1840 fallen — wie in der psychologisch ungemein lehrreichen und anschaulichen Form, in der hier ein echt afrikanischer Text zugänglich wird. Einzelne sprachliche Verbesserungen, die das Originalmanuskript, mit anderer Tinte und sichtlich von Europäerhand, aufweist, habe ich daher sorgfältig entfernt, soweit es das Verständnis des Textes irgendwie zuließ. Der Schreiber verrät eine ausreichende formale Beherrschung des Deutschen und weist hin und wieder nur zu deutlich die Unterrichtserfolge speziell der schwäbischen Missionäre auf, aber Syntax und Psyche lassen überall den Neger, vielfach auch, soweit ich Tshi kenne, den Tshi-Neger erkennen. Ausführlichkeit und Ideen-, besonders Bilderreichtum, verbunden mit prägnanter Diktion, genügendem Erkennen kausaler Zusammenhänge und eine zumeist über der Materie stehende Sachkenntnis haben mich wohl berechtigt, das Manuskript, mit Ausnahme ganz geringer formaler Versehen, unverändert hier wiederzugeben. Aus typographischen Gründen mußten im deutschen Text bei den Eigennamen die diakritischen Zeichen wegfallen; daher auch die Schreibweise *tseh* und *dseh*.

Die genannten Eigenschaften unterscheiden dasselbe nicht unvorteilhaft von der aus sehr verwandten Umständen heraus, nämlich aus einer Übersetzung des ursprünglichen Gã-Textes ins Englische entstandenen, umfangreichen Darstellung des Gã-Pastors C. CHRISTIAN REINDORF „History of the Gold Coast and Asante“¹. Dieses inhaltreiche und höchst interessante, aber nicht leicht lesbare Werk betrachtet die Vorgänge von einem auffallend partikularistischen Gã-Standpunkt aus, so daß auch sachlich die Aufzeichnungen unseres Tschiers durch neue Tatsachen und neue Auffassungen beträchtlich zu der von REINDORF mit Recht in den Vordergrund gestellten Aufgabe beitragen, nämlich die zumeist wichtigste Quelle afrikanischer Geschichtsschreibung, die dem Kinde des Landes ja bedeutend reichlicher und leichter als dem Weißen zufließende Tradition zu erschließen.

Ich hebe noch ausdrücklich hervor, daß dieses Manuskript kein Beitrag zu der von ZAHN erhobenen Frage sein kann, ob überhaupt schon die Zeit gekommen sei, daß gebildete Afrikaner wissenschaftliche Arbeiten im besonderen Geschichtswerke verfassen können. Wenn man an den sonderlichen Versuch eines eingebornen Wolof-Priesters denkt, der auf Grund einheimischer Traditionen die Mandingo von Esau, die Fulbe von Ismael abzuleiten suchte², und selbst wenn man REINDORF's Buch daraufhin prüft, so möchte man die Frage verneinen; aber ich glaube, man unterschätzt in letzterem Falle den Einfluß, den der nach des Verfassers eigenem Geständnis armselige Gebrauch einer fremden Sprache auf die Darstellung ausübt. Im Englischen wie hier im Deutschen klingt vieles, namentlich die zur gehobenen Rede des Negers gehörenden, nur zu oft unserem Verständnis kaum zugänglichen Gleichnisse und die reichliche Verwendung von Sprichwörtern, geradezu kindlich, und hier,

¹ „History of the Gold Coast and Asante, based on traditions and historical facts, comprising a period of more than three centuries, from 1500 to 1860.“ Basel 1895. 356 SS. Vgl. das ausführliche Referat von F. M. ZAHN, Ein afrikanischer Geschichtsschreiber, *Pet. Mitt.* 1897, S. 289—293, ferner *Globus* Bd. 69 (1896), S. 161 f.

² J. C. SANTAMARIA, Origine des peuples qui habitent le Sénégal français. *Bull. Soc. Géogr.* Paris 1863, S. 169—184.

beim Gebrauch einer nicht ganz beherrschten Fremdsprache, liegt die Gefahr besonders nahe, große Worte zu machen. Das Geschichtswerk eines dritten Negers¹, das diese Fehlerquelle unseres Urteils beheben könnte, ist leider nur in der Eingebornensprache veröffentlicht, dem in seiner Bedeutung als Schriftsprache in Ostafrika dem Suaheli zwar unmittelbar folgenden², aber doch außer von Missionaren beider Konfessionen von kaum jemand in Europa beherrschten Luganda, und daher so gut wie unzugänglich. Auch dadurch, daß der Verfasser seit langen Jahren als „Katikiro“ und erster Berater des jungen Königs Daudi I. an der Spitze wenigstens der ganzen Eingebornenverwaltung steht, unterscheidet sich sein Buch von dem des in engen Anschauungen, im Missions- und Schulleben aufgewachsenen Westafrikaners. Die englisch zivilisierten Eingebornenkreise von Sierra Leone, Liberia und Südafrika haben im Drange ihrer sozialen Bestrebungen bisher überhaupt nichts Geschichtliches geliefert und die unter Erhaltung ihrer alten Kultur in europäischer Bildung vielleicht fortgeschrittensten Yoruba sich mit sprachlicher Arbeit und der Sammlung ihrer Sprichwörter und Rätsel begnügt, vor allem aber in geistlicher wie profaner Dichtung eine erstaunliche Produktivität entfaltet; abgesehen von lediglich Sagenstoffe und Biographisches enthaltenden Veröffentlichungen eines patriotischen Vereines in Abeokuta³, ist erst neuestens ein literarisch schon bekannter eingeborner Geistlicher in Oyo, S. JOHNSON, mit einem bedeutenden Geschichtswerk hervorgetreten⁴. Aus dem übrigen Nigerien ist ADEBIYI TEPOWA's „Short history of Brass and its people“⁵ zu erwähnen, dagegen gehören die zahlreichen Chroniken des Sudan vom Senegal bis zum Tschad und diejenigen Ostafrikas in den Kreis der islamischen Kultur und ihre Verfasser sind somatisch auch meist keine Neger.

Sachlich ist zur Einführung in die folgenden Aufzeichnungen noch folgendes zu bemerken: Vielleicht gedrängt durch die Entwicklung des Mossireiches und die Südexpansion der Dagomba⁶, sind die Tshi-Völker spätestens im 15. Jahrhundert aus „Nta“ (Gegend von Salaga) an die Goldküste gekommen. Ihr rechter, westlicher Flügel, die Fanteer, erreichten den Ozean, während die Akwamer als linker Flügel östlich im Bereich des Volta vordrangen. Die inneren Tschier, insbesondere die den älteren Staat Denkyira ablösenden Asanteer bedrängten dann etwa zwei Jahrhunderte hindurch sowohl die östlich herge-

¹ Sir APOLLO KAGWA, *Ekitabo kya bakabaka bebuganda* [Buch der Könige von Uganda]. London, Druck von HEADLEY BROS. [1901]. 320 SS. In zweiter Auflage: *Basekabaka to Buganda*. London, LUZAC & Co., 1912, 372 SS. Vgl. Journ. Afr. Soc. Bd. XII, S. 217—219; Man 1914, Nr. 27, S. 46—48, sowie über den Verfasser Ev. Miss.-Mag. Bd. XLVI (1902), S. 386—389.

² Siehe meine graphische Darstellung: Kolonie und Helmat, Bd. II, Nr. 5, S. 8.

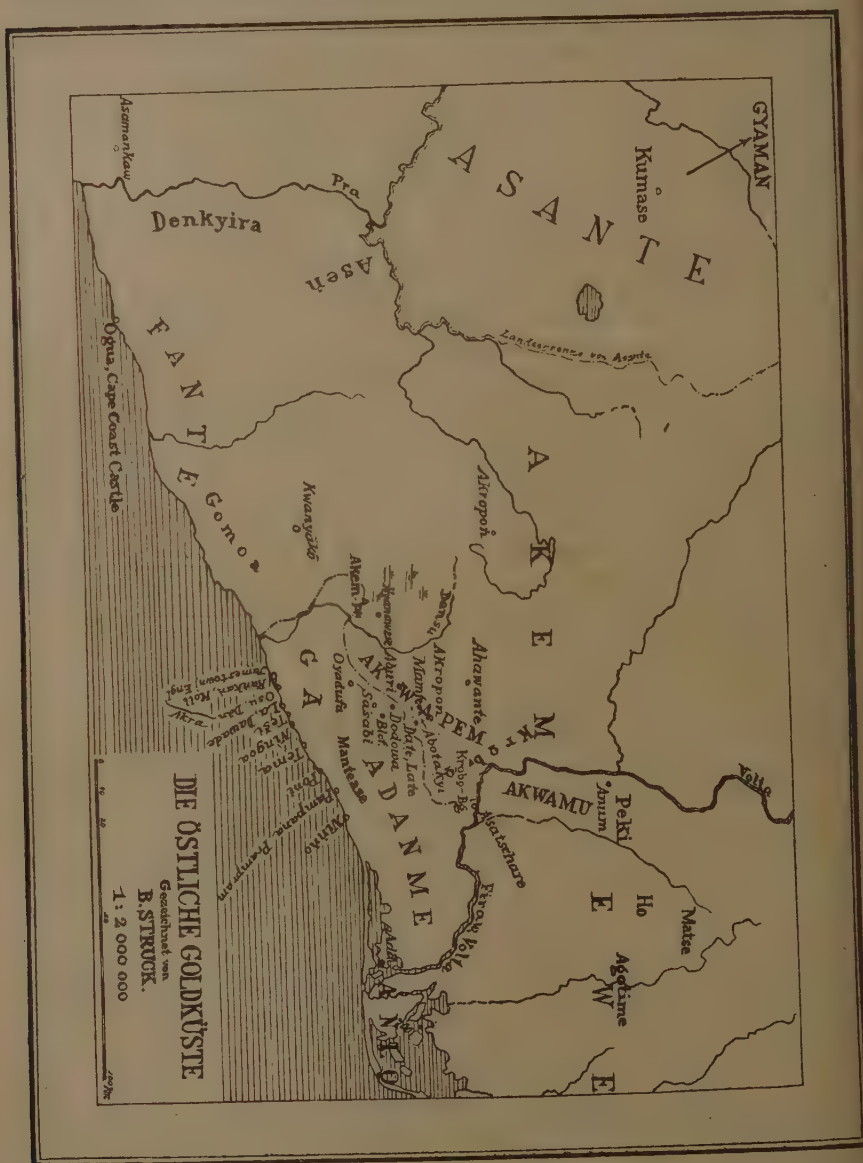
³ Siehe Zeitschr. f. afr. Spr., Bd. II, S. 219.

⁴ The History of the Yorubas from the earliest times to the beginning of the British Protectorate. London 1921.

⁵ Journ. Afr. Soc. Bd. VII, S. 32—88.

⁶ Keinesfalls im Zusammenhang mit der Ausbreitung der marokkanischen Herrschaft, wie REINDORF meinte, da diese ethnische Wirkungen in größerem Maße nicht auslöste und überhaupt erst 1586/1589 einsetzte. Vgl. auch DAHSE, Ein zweites Goldland Salomos. Vorstudien zur Geschichte Westafrikas. Zeitschr. f. Ethn. Bd. 43 (1911), S. 1—79, besonders S. 17—20 und 38—46.

wanderten Adanme-Leute und Gäer als auch die Fanteer, bis schließlich die Ausbreitung der europäischen, namentlich englischen Kolonialherrschaft die



Wendung zugunsten der Küstenstämme herbeiführte. Lange Zeit waren auch die Akwamer als die schlimmsten Feinde erschienen, bis es gelang, diesen

unruhigen Stamm über den Volta zu drängen, wo sie, zuerst in Peki siegreich, schließlich von den Eweern entscheidend geschlagen wurden¹.

Zur besseren Übersicht habe ich das Manuskript in vierzehn Abschnitte geteilt und in Überschriften den Inhalt kurz angegeben. Diese Ergänzungen, sowohl wie einige sachliche Anmerkungen sind durch Klammern [] oder als Fußnoten als nicht dem Original angehörig gekennzeichnet. Auf die Beigabe einer die Zusammenhänge bequem erläuternden Kartenskizze glaubte ich um so weniger verzichten zu dürfen, als das mit geographischen Namen überladene Buch REINDORF's einer solchen leider entbehrt. Die Orte Nkwapranase, Nsoem, Amamprobi, Adweso und Anamapaso sind in dem mir zugänglichen Kartenmaterial nicht aufzufinden gewesen und fehlen daher auch auf meiner Skizze. Sie dürften sämtlich im Grenzgebiet Akem-Akwapem zu suchen sein. Nach CHRISTALLER (Dictionary S. 658 zu 642) gehören *Nkwapāran-ase* und *Amam-pōrobi* zum Akropong-Distrikt von Akwapem, *Adweso* (ebd. S. 641) zu Akem westlich der Pantampā-Berge (entweder das Adiso oder das Aguiesso der Karte Pet. Mitt. 1874, Taf. 2).

[Die Kleinstaaten von Akwapem von der Küste abgeschlossen und unter dem Drucke von Akwamu.]

Früher, da jedermann tat, was ihm beliebte, und kein König in Akwapem war, konnte niemand diese [dessen] Grenze überschreiten. Ein Gäer wagte nicht zu träumen, einmal nach Akwapem zu kommen, weil er, wenn er die Grenze überschritten, von jedem, der ihm begegnete, für einen Wahnsinnigen gehalten worden wäre, wie ein Schaf, das allein umherirrt. Geradeso wäre ein Akwapemer angesehen worden, welcher seine Grenze überschritten und sich in das Gā-Land verlor. Ein Akwapemer durfte sich nicht dahin wagen, wo heute Ahawante liegt, um nicht, kaum mit einem Akemer zusammengetroffen, auch wenn dieser kein Geld zum Sklavenkauf hätte, nun dessen Sklave zu werden. Zu der Zeit bestand Late² aus 30 Städten. Wenn jemand mit einem Alten von Mamfe nach Late ginge, könnte der ihm so viele Städte, welche

¹ Außer REINDORF, der auch alle ältere Literatur verarbeitet, sind noch zu vergleichen: A. B. ELLIS, A History of the Gold Coast of West Africa, London 1903; W. W. CLARIDGE, A History of the Gold Coast and Ashanti, London 1915 (zwei Bände); FR. FULLER, A vanished Dynasty: Ashanti, London 1921. Für unser besonderes Gebiet teilt I. BELLON zahlreiche, an Ortsnamen anknüpfende Daten und Sagen mit (MSOS. Bd. 19, 1916, 3, S. 142—159).

² REINDORF (S. 31) meint, daß diese Lateer zusammen mit den Gbese-Leuten in Holländisch-Akra, den Laern, den Lakpleern in Anlo und den Agotimeern eines Stammes seien und der Rest der ältesten Küstenbevölkerung, der sogenannten Leer. Die Late stellen in der Tat noch heute den einen Sprachrest des Guan in Akwapem dar. Die Verwandtschaft der anderen Gruppen ist aber, soweit sie überhaupt bestanden hat, sprachlich verschwunden und die Agotime-Leute (in Togo südlich des Agu) sind in Wirklichkeit eine etwa 160 Jahre (1760?) alte Adanme-Kolonie. Eine gute geographisch-ethnographische Gliederung des Guan gab J. G. CHRISTALLER, a. a. O., S. 642 und 647 f., sowie in „Die Volta-Sprachen-Gruppe“ (Zeitschr. f. afr. Spr. Bd. I, S. 161—188, besonders S. 164), weniger klar ist F. W. H. MIGEOD, The Languages of West Africa Bd. I (London 1911), S. 42, und die ältere Zusammenstellung in CHRISTALLER's „Grammar of the Asante and Fante Languages“ (Basel 1875), S. XII und XX. Vgl. auch WESTERMANN, Zeitschr. f. Eingebsspr. Bd. X, S. 244 f., und neuerdings in „Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen“ (Berlin 1922), S. 145—149, ganz ausführlich.

einst auf dem Akwapemer-Land waren, zeigen, und wenn man sie heute aufsucht, so findet man nur eine Zerstörung. Die größte davon war Abotakyi¹. Man sagt, daß es in der Stadt Abotakyi 70 Straßen gab und 75.000 Männer, die Flinten trugen; wenn ein Akwapemer oder Gäer oder Akemer oder Adäer beim Überschreiten seiner Grenze ergriffen wurde, so wurde er verkauft oder getötet. Aber das Volk, wie Akwapem, hatten keinen König, der sie beschützte; jede Stadt hatte ihren König, aber sie waren nicht einig². Wenn ein feindliches Heer von auswärts in eine Stadt eindrang und die Bewohner derselben ihre Nachbarstädte um Hilfe anflehten, so wandten diese ein und sagten: „Wir zwar, wir haben nichts mit ihnen“ [den Feinden].

Aber nicht bloß die Akwapemer lebten hier, sondern es wohnten Leute von Nyanawase bis Nkwapranase, deren König hieß Ansä Sasraku. Man nannte sie Akwamer³. Ihr König hatte eine Kanone, welche er, wenn er seinen Ältesten in seiner Residenz etwas zu sagen hatte, lud und abfeuerte. Dieses Volk ließ die Akwapemer, die wie herrenlose Leute waren, nicht ruhig bleiben, sondern machte sie sich zu Sklaven⁴. Die Akwapemer aber hatten keine Macht, sich zu verteidigen, deshalb ließen sie sich es gefallen, einen Dienst zu leisten, für den sie keinen Grund wußten. Es ist wahr, aber wenn bisweilen das Volk sich stark vermehrte, so schüttelte es die Obermacht Akwamu's sich ein wenig vom Halse; aber weil sie keinen König an der Spitze hatten, welcher sie beaufsichtigte, so dauerte es nicht lange, bis sie wieder unter die Akwamer gedemütigt waren. Wären die Akwapemer einig gewesen und würden sie sich gegenseitig unterstützt haben, so hätten die Akwamer ihre Oberherrschaft nicht über sie ausüben können.

[Ansä Sasraku's Einfall nach Akwapem und seine Grausamkeiten.]

Wie es nun kam, daß Abotakyi zerstört wurde, zeigt folgendes:

Eines Tages kam ein Abotakyier von seiner Plantage zurück und röstete Yams, schnitt sich etwas ab und aß, und das übrige Unfertige legte er nochmals ins Feuer. Bald darauf stahl ein Schaf den Yams und fraß ihn, und der Mann schlug das Schaf. Und gleich als der Eigentümer hörte, daß jener sein Schaf geschlagen habe, ging er aus und fing Streit mit demselben an. Als dessen Verwandten hörten, daß man sich mit ihrem Sohne herumbalgte, halfen sie ihm heraus und schlugen den Eigentümer des Schafes, und jetzt mischten sich die Verwandten des Schafbesitzers auch hinein, und es entstand ein

¹ Über Abotakyi vgl. REINDORF S. 93. Genaue Lage siehe CHRISTALLER, Dict. S. 642.

² Von REINDORF S. 92 in ganz ähnlichen Ausdrücken geschildert.

³ Der Akwamu-Staat soll um 1480 am Fuß des Akem-Piks in Nyanawase von einem Prinzen namens Akwamu gegründet worden sein (REINDORF S. 13, vgl. S. 58 f.); als Nachfolger werden Odei (S. 21), 1658 (S. 22) Ansä Sasraku (I.) und 1680 Akotia genannt (CHRISTALLER, Dict. S. 643), 1702–1726 (in Verwicklungen mit den europäischen Niederlassungen und östlichen Stämmen) Akonno. Im folgenden ist zunächst dessen Nachfolger Ansä Sasraku II. (1726–1733) gemeint, der den Asante-König Osee Tutu (1700–1730) im Kampfe gegen Denkyira unterstützte (REINDORF S. 55).

⁴ Nach der Gä-Tradition (REINDORF S. 59) herrschten vordem die Gäer über Akwapem wie über die gesamten südlichen Guan-Landschaften und wurden 1530 und 1680 von den Akwamern vertrieben („Aquamboes“ der alten Literatur).

Prügelkampf. Bald nachher wurde eine Flinte abgeschossen und sie bekriegten sich. Da der König Ansā Sasraku von Akwamu die Sache hörte, war es ihm willkommen, weil der Krieg die Macht der Akwapemer schwächte. Bald darauf rüstete er ein Kriegsheer aus, kam und machte das Übrige von Abotakyi dem Boden gleich¹.

Dieser König Ansā Sasraku war so unbarmherzig, daß er Kinder umbrachte mit einer Unbarmherzigkeit, wobei auch nicht das geringste Mitleid war. Eines Tages befahl er allen Akwapemern Busch zu hauen, und sie führten es aus, wie es ihm gefiel; aber anstatt ihnen zu danken, um es ihnen plausibel [!] zu machen, ließ er einen *aseredowa*² und Pfeffer holen, und als es gekocht war, ihnen bringen. Als die Akwapemer dies nicht aßen, wurde er zornig, band etliche von ihnen und tötete sie, etliche verkaufte er, und ließ noch viele Akwapem-Weiber fangen, zu sich bringen und machte sie zu Sklavinnen. Wenn nun während ihrer Arbeit ein Kind schrie und sie [seine Mutter] plagte, ließ er es zu sich bringen und ihm zu essen geben. Nach dem Essen nahm er ein brennendes Stück Holz aus dem Feuer und gab das brennende Ende dem Kind in die Hand; und wenn es aus Angst es nicht nehmen wollte, so sagte er zu dem Kind: „Hättest du Weisheit, müßtest du deine Mutter nicht arbeiten lassen? Weißt du, daß das Feuer die Leute brennt? Die Speise, die man dir gab, hast du genommen und gegessen, aber deine Mutter willst du an der Arbeit hindern?“ Er nahm viele solcher Kinder zusammen und warf sie in ein Loch, in welchem Nüsse gestampft werden, und ließ sie erstechen³.

[Sieg der von Akwapem zu Hilfe gerufenen Akemer über Akwamu.]

Nach dem Tode dieses Königs wurde Dakō Nachfolger; zwar war Dakō nicht so unbarmherzig wie Ansā Sasraku, aber die Akwapemer hatten keine Ruhezeit mehr⁴. Ohne Zweifel wären die Akwapemer fortgezogen, hätte es

¹ Diese Zerstörung der Akwapem-Dörfer soll gegen 1730 stattgefunden haben (REINDORF S. 72), Sklaven aus dieser Gelegenheit scheint nachmals OLDENDORP in Westindien begegnet zu sein (Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den karaischen Inseln. Barby 1777. Bd. I, S. 346, Wörter von Akripon). Abotakyi selbst bestand aber nach REINDORF S. 95 noch später bis zur Zeit der Akem-Herrschaft und ist auch jetzt eine unbedeutende „township“ mit nur drei Farmdörfern.

² Ein kleiner Vogel, der auch in den Sprichwörtern eine Rolle spielt (CHRISTALLER, Dict. S. 427).

³ Von Ansā Sasraku (II.) soll auch der Name Akwapem herrühren = *nkoa apem* „tausend Knechte“ (REINDORF S. 90), eine Etymologie, die sich bezeichnenderweise nicht bei unserem einheimischen Gewährsmann, wohl aber bei dem Gæer REINDORF und bei ISERT findet, aber schon von POTT als unrichtig erkannt worden ist (ZDMG. Bd. VIII, S. 429 Anm., und WAITZ, Anthropologie der Naturvölker, Bd. II, S. 54).

⁴ Dieser Dakō, späterhin im Gegensatz zu seinem Vorgänger, der sich von Akem unabhängig machte (REINDORF S. 72), auch *Akwanno-kūmā* („der kleine, jüngere A.“) genannt (Beitr. Kolpol. Kolwirtsch. Bd. III, S. 466), würde nach CHRISTALLER, Dict. S. 643, von 1734–1742 regiert haben und ist nicht zu verwechseln mit einem 1752 erwähnten Dakō, bzw. mit Dakō Yaw, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Akwamu herrschte. Hier liegt also ein Widerspruch insofern, als die Vertreibung der Akwamer über den Volta bestimmt 1733 erfolgte und unser Bericht deutlich erkennen läßt, daß noch Dakō I. Akwapem bedrückte. REINDORF

irgendeinen Ort gegeben, an welchem sie sich glücklicher befunden hätten, als da, wo sie waren, weil dies einmal das ihnen gehörige Land war. Wenn deine Schlachtstellung dich in die Dornen stellt, darfst du den Posten nicht verlassen und in den guten Busch ziehen. Wenn sich die Akwapemer geeinigt und aufgestellt hätten, wären ihre Trübsale nicht besonders groß gewesen. Die Vorfahren Akwapem's waren Leute, die den Handel nicht verstanden; sie waren Pflanzer, deren Augenmerk von frühmorgens auf nichts als auf ihre Plantagen und ihre Nahrung gerichtet war; sie verstanden nicht zu kriegen; und wir haben von niemand erfahren, daß die Akwapemer bald da, bald dort in den Krieg zogen. Sie wurden damals von ihren Herren, den Akwamern, unterdrückt, eingefangen und verkauft, so wie man ein Huhn oder Schaf von seinem Neste wegnimmt und verkauft, und niemand etwas dagegen haben kann; man fing sie weg, tötete sie und steckte ihre Fürsten und Ältesten ein, gleichwie man, wenn man Gold gewogen hat, für einen Sklaven, es wieder einsteckt, und niemand etwas entgegen haben kann. Man sagt, der Akwamer habe eine neue Fundgrube, worin ein fruchttragender Baum sei, und das sei der Leib des Akwapemers; wenn ein Akwamer mit seinem nächsten Akwamer in Streit gerate, so schlichte er die Sache mit des Akwapemers Schaf.

Über diesem Benehmen ekelte ihnen, und die Akwapemer suchten Bundesgenossen. Es kam, wie man im Sprichwort sagte: Wenn du das Tier verfolgt und ihm keinen Spielraum zur Flucht lässest, flieht es über dich weg. Wenn die Akwapemer ihr Leben und ihre Trübsale ins Auge faßten, so war es ihnen, als ob der Tod willkommen wäre, weil, wenn ein Mensch gestorben ist, er aller seiner Leiden enthoben ist. Deshalb machten sie die Akwamer zu ihren Bundesgenossen¹. Die Akwamer kamen und kriegten und erretteten die Akwapemer aus der Akwamer Hände². Die Akwamer flohen über Late und trieben viele Völker vor sich her³. Sie setzten über den Volta bei Asatschare. Die Akwamer verfolgten die Akwamer, den *Firaw* [Volta] überschreitend, bis nach Huam⁴.

gibt nichts zur Klärung, die vermutlich darin zu suchen ist, daß der Thronwechsel nicht 1733/1734, sondern zwar nach 1730, aber spätestens 1732/1733 erfolgte.

¹ Einen früheren vergeblichen Versuch im Bunde mit den Akraern siehe REINDORF S. 94. Natürlich haben auch nicht die Akwapemer die Akwamer „zu ihren Bundesgenossen gemacht“, sondern Akem ging ohnehin gegen Akwamu vor, weil dieses ihm seit 1726 den bisherigen Tribut verweigert hatte.

² Entscheidende Niederlage der Akwamer durch Akem 1733 (REINDORF S. 33).

³ Wie sich die Adäer, die Erbfeinde des seit 1702 mit Akwamu verbündeten Ewe-Stammes von Anlo, gegen die zurückflutenden Akwamer schützten, siehe REINDORF S. 41.

⁴ *Huām* = Ewe (einschließlich Agotime usw.) nach CHRISTALLER, Zeitschr. f. afr. Spr. Bd. III, S. 143 und 153, vgl. das Lautgesetz bei WESTERMANN, Ewe-Grammatik, S. 28. -*m* wird richtig als Tsch *mu*, Ewe *me*, Avatime *me* „Inneres“ gedeutet, eine beliebte Formwurzel für Ländernamen. Aus der Gã-Tradition geht hervor, daß die Akwamer die Zeit benutzten, als die Akwamer mit der Belagerung von Akra beschäftigt waren, sie anzugreifen. In heftigen Kämpfen gegen die vereinigten Aufgebote von Akem, Akwapem und Akra wurden die Akwamer geschlagen und darauf über den Volta zurückgedrängt. Weiber und Kinder fielen bei ihrer überstürzten Flucht massenhaft den Siegern als Sklaven zu, allerlei Goldschmuck sollen sie jedoch noch haben vergraben können. So werden auch gelegentliche Schatzfunde der Akwapem- und Akem-Farmer erklärt (REINDORF S. 80). Beim Überschreiten des Volta hätten Wildschweine den Weg gewiesen, daher seien diese nun das Wappentier von Akwamu.

Und da sie auf dem Wege waren, setzte ein Volk, die Mansaa genannt, ihnen nach und tötete sie allesamt, die Akemer und ihren König [es ist ihr Heerführer, ein Enkel des Königs, gemeint, siehe unten]. Man sagt, daß von allen denen nur sechs entrannen, um den Unfall, der sie und ihren König betroffen, zu berichten¹.

Die Lateer, welche die Akwamer vor sich hergetrieben hatten, sahen, daß die Akwamer mit dem Verfolgen aufgehört hatten, bauten sich eine Stadt und wohnten dort, weil sie gerne im östlichen Land wohnten; und sie lebten friedlicher als wenn sie zu den Ihrigen, wo sie zu leiden hatten, zurückgekehrt wären. Ihre Guan-Sprache, die ihre Voreltern gesprochen, ist sogar heutzutage noch unter ihnen. Und die Namen, die man in Late hört, finden sich, wenn man zu ihnen geht, noch heutzutage².

¹ Zwar weiß REINDORF von dieser Niederlage der Akemer nichts — er sagt nur, daß sie nach mehreren Kreuz- und Querzügen durch Krepe (Ewe) zurückkehrten, um nicht den Asanteern Gelegenheit zu neuen Einfällen in Akem zu geben —, aber über diese Niederlage haben wir ein völlig unabhängiges Zeugnis in der Tradition jener „Mansaa“ selbst. Sie sind zweifellos mit dem heutigen Matse-Stamm der westlichen inneren Eweer identisch, die von jeher sowohl den umliegenden Ewe-Stämmen wie den Avatime gegenüber äußerst streitlustig, ja geradezu Kopßjäger waren und der Anthropophagie bezichtigt wurden. Auch finden sich gerade bei ihnen Schädel zum Schmuck der Trommeln, Unterkiefer an Blashörnern und Hirschschalen als Trinkgefäße in solchem Umfange, daß die Eweer sagen, „sie hätten beinahe aus allen Städten Menschenschädel in ihrem Besitze“. Wegen des Auslautes -a vergleiche die traditionelle Bezeichnung als *Matsaviwo* („Kinder des Matsa“) (SPIETH, Die Ewe-Stämme, Berlin 1908, S. 726). Über die Akem-Schlacht also erzählen sie (SPIETH S. 734f.): „Der Name, den sie sich auf der Trommel selbst beilegen, ist: *Matse peteprebi okumatsem*.“ Früher wurden die Matseer von den Akemern bekriegt, die Matseer besiegten sie und töteten einen angesehenen Feldhauptmann und viele Krieger. Sie erbeuteten eine ihrer Trommeln (*agrobia*) und eine Kriegstrompete, die sich heute noch in ihrem Besitz befindet. Deshalb nannten sie sich mit diesem großsprecherischen Namen, dessen Bedeutung ist: „Häuptling seit undenklichen Zeiten.“ Von dieser Königstrommel von Akem im Besitz der „Mansai“ weiß auch REINDORF (S. 81 f.). Nach der Ursprungssage der Eweer, die die Akwamer als ihnen und nicht den Tshi-Stämmen verwandt hinstellt, bestehen aber noch viel ältere freundschaftliche Beziehungen Akwamu-Matse, so daß letzteres noch im letzten Asante-Krieg nicht auf seiten der Hoer, sondern der Akwamu-Asante trat. Der von SPIETH nicht erklärte Trommelname ist, wie alle Trommelsätze der Eweer, schlechtes Tshi und bedeutet etwa: Matse zerstreute, bekämpfte und tötete Akem.

² Das sind entweder die Nkonya auf der östlichen Voltaseite, die sich selbst noch als aus *Date* (*Late*, *Lete*) ausgewanderte Kyerepon-Leute bezeichnen (R. PLEHN, Beiträge zur Völkerkunde des Togo-Gebietes, Halle 1898, S. 16; A. SEIDEL in ZAOS, Bd. IV, S. 230; „Vielleicht vor 200 Jahren“, CHRISTALLER, Dict., S. 647), oder es ist damit die nicht allzu große Guan-Enklave Anum und Boso südlich davon gemeint, die „im 17. oder 18. Jahrhundert aus Kyerepon ausgewandert“ sind (CHRISTALLER, a. a. O., S. 647). „Nebensprache ist Tshi und politisch steht der kleine Stamm (7000 Seelen) unter dem gemeinsamen Oberhaupt der Krepeer oder nordwestlichen Eweer, dem Peki-König (CHRISTALLER, Zeitschr. f. afr. Spr. Bd. I, S. 164, unter 2d). Die Enklave liegt in der Tat nördlich von Akwamu, in deren Wanderrichtung vor ihnen; WEULE (Völker- und Sprachenkarte von Togo, Meyer's Deutsches Kolonialreich, Bd. II) zeichnet sie viel zu groß. Die Tradition von Lā erzählt übrigens das Zurückgehen der Akwamer und die Niederlassung der Lateer ganz anders, ebenso hat REINDORF seine eigenen Vermutungen (S. 32 f.). — Über Vorgeschichte und auch östlich des Volta bald wieder erstarkende Zwingherrschaft der Akwamer vergleiche auch G. HÄRTTER, „Einige Bausteine zur Geschichte der Ewe-Stämme (Togo)“ in Beitr. z. Kolpol. u. Kolwirtsch., Bd. III, besonders S. 465—468, 479, 496—499, sowie SPIETH, Ewe-Stämme, S. 20—30.

[Erzählung eines Akem-Prinzen zum König in Akwapem, und Eindringen der Tschisprache in dieses Land.]

Als nun die Akwapemer sahen, daß die Akwamer geflohen waren und sie kein Oberhaupt hatten, fürchteten sie, das Sprichwort, wenn du keinen Meister hast, wird dich jemand haschen und verkaufen, möchte in Erfüllung gehen. Deshalb schickten sie Boten nach Akem und ließen dem König melden, er möge ihnen jemand geben, der sie beaufsichtige. Der Akem-König wußte, daß die Akwapemer keine rechten Leute sind; deshalb ließ er ihnen durch eine Gesandtschaft überbringen, sie sollten Salz kaufen, das man nicht in Kisten aufbewahre; denn wenn um ihretwillen sein Enkel im Kriege gefallen sei und sein Heer sogar verbrannt worden, sollten sie für sich bleiben, wie er auch. Die Akwapemer aber schickten wieder Boten an ihn. Und der Akem-König wählte nochmals einen seiner Enkel aus, welcher kam und in Akwapem König wurde¹.

Der neue König aus Akem fand, daß sie Toren seien, die nichts anderes als Erpressung und Bedrückung zur Weisheit anzuleiten vermöchten. Deshalb behandelte seine Umgebung sie stolz und bedrängte sie. Zwar behandelten sie sie nicht wie die Akwamer, aber Wortwechsel und Widerspruch waren das Alltägliche. Die von Akem waren von einer Stadt gekommen, welche Akropon hieß² und jetzt zerfallen ist, in der aber heutzutage noch Leute wohnen. Und mit ihrem Kommen brachten sie auch ihre Sitten und Gebräuche mit³. Zur Zeit, da die Akwamer hier wohnten, bedienten sich die sämtlichen Akwapemer der Guan-Sprache. Wenn sie eine Sache vor den König brachten, machte ihnen die Angelegenheit viel Not, weil weder der König noch irgendein Sprecher Guan verstand. So hörte das Volk auf, Guan zu sprechen und lernte Otschi. Aber ihre Kult- und Gebetsprache blieb das Guan, weil sie befürchteten, ihre Fetische seien Guaner, und wenn deshalb jemand mit ihnen sprechen wollte, mußte er Guan sprechen.

Von hier weggezogene Akwamer sind die Aburier. Sie wollten nicht mit ihrem Stamme fort, sondern schlossen sich den Akwapemern an und blieben dort⁴.

¹ Nach REINDORF schickt der König Ofori Panyin von Akem(-Abuakwa) seinen Bruder Sāfori 1733 nach Akwapem und erhält dafür das frühere Akwamu-Land. Die Differenzen der Tradition siehe REINDORF S. 95 f. und mit ihm übereinstimmend die kurze Angabe CHRISTALLER's Dict., S. 643.

² Gründung und Wachstum dieses (Akem-)Akropon siehe REINDORF S. 62. Der Ort ist nach CHRISTALLER (Dict. S. 657 zu 640) jetzt eines der 17 Dörfer des Distriktes von Kukuran-tumu in Abuakwa.

³ Über die Neuordnung Akwapems nach Tschis-Muster siehe REINDORF S. 95 f. Eine ausführliche und mit der Staatsverfassung der Gaer vergleichende Beschreibung der Tschis-Regierungsform (Tschis = absolute Monarchie, Akra = Hierooligarchie mit repräsentativem Königstum) gibt REINDORF weiterhin S. 111—128.

⁴ Nicht nur diese Leute von Aburi, sondern auch die von Afwera, Atscheasin und Berekuso sind Akwamer (REINDORF S. 91, CHRISTALLER, Dict., S. 642), d. h. Tschier der Akan-Gruppe, die aber infolge Mischung mit Guan-Leuten in Akwapem zunächst die Guan-Sprache annahmen. Gerade diese sollen nach REINDORF S. 92 sich zuerst gegen die Akwamer erhoben haben.

[Einfall der Asanteer nach Akem, Gefangenschaft des zu Hilfe geeilten Akwapem-Königs und Gründung von Akropon.]

Da sie [die Akwapemer] nun ihren neuen König hatten, beschenkte sie der Akem-König mit einem entzweigebrochenen Ring. Da der König [von Akwapem] mit seinen Begleitern sich aufmachte, ihm zu danken, war ein Asante-Heer vor ihren Augen angekommen, um mit Akem zu kriegen. Und die Akwapemer hielten das Schwert und schwuren, daß dahin, wo ihres Königs Haupt zu liegen komme, das ihrige auch müsse. Und die Asanteer gingen, nahmen den König von Akwapem gefangen und brachten ihn nach Asante. Als der Asante-König ihn nach seinem Namen und Herkommen und den Grund, um dessentwillen er sich in den Krieg verwickelt, fragte, erzählte er ihm alles, worauf er ihn freigehen ließ und zu ihm sagte: „Du hast's recht gemacht, ich will dir nichts anhaben, gehe heim!“

Da der König von Akwapem zurückgekommen war, baute er Amamprobi. Von dort zogen sie nach Nsorem, und von da nach Akropon, an die Stelle, wo heutzutage Akropon ist¹.

[Neuer Sieg der Asanteer über Akem, Flucht der Akwapemer auf den Kroboberg, Rückzug der verbündeten Asanteer und Akwamer, Undank des Akwapemer-Königs und Bruch mit Krobo.]

Aber nicht bloß in diesen Krieg wurden die Akwapemer hineingezogen. Als einst Osee Tutu² mit Gyaman³ Krieg zu führen beabsichtigte und der Krieg ausgebrochen war, schickte der Akem-König Birikoran Boten zu ihm mit der Nachricht: am Tage, an dem er aufbreche, solle er Feuer, Fufumörser, Weiber und Kinder und alles andere mitnehmen, denn er werde in seiner Hütte in Kumase zu schlafen kommen. Und Osee Tutu sandte seinen Heerführer mit einem Heer, das wie Ameisen war, nach Akem, und da die Akemer nicht widerstehen konnten, wurden sie in die Flucht geschlagen und flohen im Busch nach Fante zu. Zu dieser Zeit war Obuobi Atiemo König in Akwapem. Als es die Akwapemer hörten [daß die Akemer geschlagen waren], waren die Asanteer schon in Nkwapranase. Und Obuobi mit sämtlichen Akwapemer floh nach Krobo. Zu der Zeit waren die Kroboer und Akwapemer wie Leib und Kleid⁴. Die Asanteer gaben sich alle Mühe, den Krobo-Berg zu er-

¹ Die gleiche Reihenfolge der Königsdörfer gibt REINDORF S. 96, fügt aber zwischen Nsoremu und Akropon noch Mpeniae ein. Akropon wurde in Erinnerung an Saforis, frühere Stadt in Akem so genannt. Auch Amannokurom ist eine noch bestehende Akem-Niederlassung, CHRISTALLER's (Dict., S. 642) Datum 1733 aber doch offenbar etwas zu früh.

² Gemeint ist nicht Osee Tutu I. (1700—1730), sondern nach dem Synchronismus mit „Obiri-Korane Aboree“ (1777, REINDORF S. 146) von Akem-Abuakwa ein viel späterer Asante-König, wahrscheinlich dessen dritter Nachfolger Osee Kwadscho (1770—1781) oder sogar dessen Nachfolger Osee Kwame Panyin (1781—1799), da der Akem-Asante-Krieg (REINDORF S. 132) ins Jahr 1783 zu fallen scheint. CHRISTALLER's (Dict., S. 640 und 646) Daten werden durch REINDORF erfreulich bestätigt und ergänzt. Die Richtigkeit dieser Verbindung zeigt CHRISTALLER's [a. a. O., S. 643] Synchronismus „1784“ für Obuobi Atiemo von Akwapem.

³ Staat von Bontuku. Seine Gründung siehe REINDORF S. 50 f.

⁴ Obuobi Atiemo von Akwapem hatte 1777 zusammen mit den Kroboern im Dienste der Dänen gegen die Holländer gekämpft (REINDORF S. 101). Nach REINDORF (S. 133) floh er nicht nach Krobo, sondern befand sich damals in Christiansborg bei den Dänen (d. h. 1783/1784).

steigen, aber da sie es nicht vermochten, riefen sie die Akwamer zu Hilfe, mit welchen sie damals verbunden waren. Und sie vereinigten sich mit den Asanteern, den Berg zu ersteigen, waren es aber nicht imstande und mußten unverrichteter Sache heimkehren. Am Tage, da sie von ihrem Lager aufbrachen, machten sich die Kroboer und Akwapemer vom Berge herunter, um mit ihnen zu kämpfen. Weil aber die Asanteer flohen, jagten die Akwapemer ihnen nach. Auch Sefrotsche, ein gemeiner Mann, verfolgte sie lange, bis er zuletzt in eine Grube fiel. Die Asanteer machten sich davon, und da ein Weib, das nach Brennholz ausging, jemandes Stimme aus einer Grube zu vernehmen glaubte, sagte sie es an und man zog ihn heraus. Und da sie ihn herausgezogen hatten und wieder nach Akwapem zurückgekehrt waren, unterließ Atiemo den Kroboern den gebührenden Dank abzustatten, ja er war höchst undankbar gegen sie.

Weitere Asanteereinfälle, freiwillige Unterwerfung Akwapems; Regierung Kwaw Sefrotsche's.]

Da Kwaw Sefrotsche¹ König war, konnten sie wegen der Anklagen, die sich zwischen ihnen und den Kroboern erhoben², nicht mehr auf den Krobo-Berg fliehen und sich dort niederlassen, sondern sie flohen nach Adä³. Und weil die Adäer ihnen nicht beistehen konnten, kehrten sie zurück und unterwarfen sich den Asanteern. Man erzählt, daß, als Kwaw Sefrotsche einst sich gegen einen Heerführer der Asanteer vergangen hatte, und Boten anlangten, die ihn zur Schlichtung holen sollten, Kwaw Sefrotsche den Boten 70 Leute auf einer Krobo-Plantage zeigte, wovon er etliche verkaufte und das Geld [für sich] verbrauchte und mit einigen die Asanteer aussöhnte. Und wiederum als Kwaw Sefrotsche eines Tages ein Heer anführte und von hier aus Pampana in der Nacht einschloß, fing er am Morgen darauf 50 Leute und tötete einige, andere verkaufte er und die übrigen nahm er und zahlte damit seine Abgaben an Asante. Man erzählt, daß kein kriegerischerer König auf dem Thron gesessen hat, wie Sefrotsche. Und deshalb mußte das Sprichwort sich erfüllen: Wenn kein Feind in der Stadt ist, wird sie nicht groß; oder: eine Stadt, die anderen keinen Frieden aufkommen läßt, wird nicht groß.

[Angriff Kwaw Sefrotsche's und der Fanteer auf den Städtebund der Gäer, und deren Hilfege such in Asante.]

Da Kwaw Sefrotsche's Tochter von Akra zurückkehrte, hatte ihr ein Akraer eine Ohrfeige gegeben, so daß sie zu Boden gestürzt war⁴. Da Kwaw Sefrotsche

¹ Hier sind nach CHRISTALLER (Dict., S. 643) noch die offenbar nur kurzen Regierungen von Ohempanyin Awuku-Frene und Ohenkuma einzuschließen. Sefrotsche hatte den Beinamen Kakarakä.

² Von einem Bruch mit Krobo weiß REINDORF nichts, nach ihm flohen noch nach der Schlacht von Mampon viele Akwapemer dorthin und der Asante-Feldherr Opoku Amankwa glaubte auch dort das flüchtige Akwapem-Heer zu finden (REINDORF S. 162 f.).

³ Akem und Akwapem hatten nämlich 1750 den Adäern gegen Anlo beigestanden (REINDORF S. 130 f., HÄRTTER a. a. O., S. 477).

⁴ Diese Geschichte wird begreiflicherweise in Akra ganz anders erzählt: Asiedu, ein Neffe des Königs Sefrotsche von Akwapem, sei nach Akra gekommen und hätte dort mit einem Akra-Weib aus unbekannter Ursache Streit bekommen. Ein gewisser Bontoakö Teko sah ihn das Weib schlagen und eilte ihr, durchs Fenster springend, zu Hilfe. Asiedu sei dann bald nach

die Geschichte vernahm, zog er alle Akwapemer zusammen, sandte durch den Busch Boten an die Fanteer und setzte einen Tag fest, an dem er mit den Akraern kämpfen wollte. Weil die Akraer aber auch davon hörten, sandten sie Boten an Kwaw Safrotsche mit der Nachricht, alles, was er von ihnen fordere, würden sie geben, weil sie nicht mit ihm kriegern könnten. Safrotsche hörte nicht auf ihre Bitte, sondern fing Krieg an mit ihnen. Und so geschah es, daß das Sprichwort: Wenn du ein Tier jagst und ihm keinen Ausweg gestattest, so stürzt es über dich her — in Erfüllung ging. Die Jamestown¹ people mit Kankan², Dawade (La), Teši, Ningoa, Tema, Poni, Pampana und Ninnofo³ vereinigten sich und kämpften gegen Safrotsche und die Fanteer und schlugen sie in die Flucht. Hätte sich damals nicht Gott ihrer erbarmt, so wären die Akwapemer als Volk aufgerieben worden. Denn Kwaw Safrotsche wurde es kaum möglich, nach Akwapem zu kommen und die Akraer von ihren Plantagen zu verjagen⁴. Aber jetzt erkannten die Akraer, daß der Hunger und die Krankheiten sie vollends ganz aufrieben, und so sandten sie um Hilfe nach Asante. Und da sie auf dem Wege waren, fürchteten sie, die Akemer möchten, wenn sie ihr Pulver in Kürbisschalen trügen, sie sehen und es nicht zugeben und sie nicht durchziehen lassen. Deshalb schütteten sie die Munition, die sie bei sich trugen, in Holzschüsseln und zogen dahin. Die Asanteer aber schwuren beim emporgehaltenen Schwert, daß sie kommen wollten und das Haupt des Kwaw Safrotsche holen.

[Tötung asanteischer Königsboten in Akem, Niederlage der Akemer und Akwapemer, Tod Safrotsche's, siegreicher Kampf der Akemer und Fanteer gegen ein anderes Asante-Heer.]

Zu der Zeit⁵ tötete Ata einige Asanteer, welche des Königs Jahresrente bei den Akraern holten und nach Asante zurückkehrten⁶. Damals zog auch von Asante der Oberste der Asanteer, Amankwa⁷, mit einem Heer von 20.000 Mann, welches sein Meister ihm gab, aus; und weil man nicht wollte, daß er [Ata] aus deren Händen entwischte, schickte Osee Tutu Kwame (1800

seiner Rückkehr nach Akropon gestorben. Safrotsche habe Genugtuung verlangt, und durch deren Verweigerung sei der lange Kleinkrieg bis 1802 im Gäbusch entstanden (REINDORF S. 143).

¹ Das 1672 gebaute englische Fort im westlichen Akra (vgl. REINDORF S. 11, 15).

² = Holländisch-Akra. Wie man sieht, fehlt von allen Gä-Städten nur Osu, d. h. Dänisch-Akra, da ja Akwapem den Dänen verbündet war.

³ Tschil-Form = die Leute von Ninno.

⁴ Nach REINDORF S. 162 floh Kwaw Safrotsche persönlich nach Adä.

⁵ Hier scheinen die ganzen bei REINDORF S. 144 ff. erzählten Vorgänge von 1802—1814 oder vielmehr 1811 (siehe CHRISTALLER, Dict., S. 640 unter „Ata Ayiekosan“) übergegangen.

⁶ Selbstverständlich weiß die Gä-Tradition nichts von diesem Tribut. REINDORF sagt sogar S. 160: „The existence of brotherhood or friendship between the Akras and Asantes will in the following chapter be proved by tradition and narratives showing how the Asantes took a deep interest in the affairs of the Akras“ [sic!]. Die von Ata Yikosan (Akem-König, S. 161) abgefangenen Asanteer waren nach ihm 60 Händler sowie ein Prinz Owusu Nantshiri, der des Königs Jahresrente bei den Dänen holte, und ein Bote der letzteren. Übrigens hatte Ata allen Grund, sich durch gewisse Unternehmungen von Kumase aus bedroht zu fühlen.

⁷ Amankwa war wohl nur der Beiname; nach REINDORF S. 162 hieß der Asante-Feldherf Opoku Fredefrede, und Opoku wird er auch späterhin in unserer Quelle genannt.

bis 1824)¹, der Asante-Häuptling, ein anderes Heer und ließ es den Fante-Weg einschlagen, damit [Ata], wenn er dorthin fliehe, seinem Heer in die Hände falle. Da Ata hörte, daß das Heer auf dem Wege sei, ließ er seine Weiber vorausgehen, und er mit seinem Heer schlug ein Lager auf in Adscheso, und Safrotsche mit den Akwapemern gesellte sich zu ihm². Und kaum waren die Asanteer dort angekommen, [so] waren sie ihnen überliefert. Sie kämpften sechs Stunden, und die Asanteer warfen die Akemer und Akwapemer zurück³. Und da sie umherzogen, fiel Safrotsche in Amamprobi⁴.

Die Akemer flohen von Adscheso nach Fante und stießen auf das ausgewählte Heer, das durch Fante zog. Zu der Zeit, da Ata dort ankam, hatten sich die Fanteer mit den Gomoafo⁵ versammelt und kämpften mit den Asanteern aufs hartnäckigste. Da die Asanteer von Ata hörten, sagten sie, Ata sei ein Kriegsheld und es seien nicht nur die Fanteer, mit denen sie es zu tun hätten. Und der Heerführer Apea Dankwa (1814) floh mit seinem kleinen Asante-Heer⁶ nach Asen. Und da Ata von da wegging, sagte er, er wolle hinter Opoku (Amankwa) her zerstören, wurde aber pockenkrank auf dem Weg und starb⁷.

[Näheres über das Ende Safrotsche's: wachsender Einfluß der Gäer in Akwapem.]

Nach dem Tode des Kwaw Safrotsche wurde Adow Dankwa König in Akwapem (1814). Als er noch nicht König war, bat er die Akraer, daß sie die Asanteer an seiner statt um Gnade angehen möchten. Und die Akraer antworteten und sagten⁸: „Kwaw Safrotsche hat uns keine Ruhe gelassen; wenn du uns deshalb sein Haupt ausliefern kannst und dich uns unterwirfst, dann wollen wir dich und deine Akwapemer leben lassen.“ Als nun Adow Dankwa mit einigen Akwapemern nach Amamprobi kam und vor der Stadt anlangte, versteckte er jene bei der Stadt und er allein ging zu Safrotsche und sprach zu ihm, daß er sich selber töten müsse, weil ihn alle Akwapemer verwürfen. Darauf antwortete Safrotsche: „Wenn ich mich selber töte, allein töte ich mich nicht,

¹ Ein weiteres Beispiel für die Unsicherheit bzw. Häufung in den Königsnamen von Asante. Mit den gleichen Jahreszahlen gibt REINDORF Osee Asibe (Diasibe oder vielmehr Dschasibe) an, mit dem Beinamen Bonsu; ebenso CHRISTALLER 1800—1824 „Tutu Kwamena, Osee Bonsu, Diasibe, Obohyen“ (Dict., S. 646).

² Kwaw Safrotsche's Teilnahme an dem Kriege gegen Asante war durch Abgabe eines Teiles der Beute gewonnen (REINDORF S. 161).

³ Über die sechsstündige Schlacht bei Adscheso gegen die 20.000 Mann von Amankwa vgl. REINDORF S. 167. Nach S. 162 fand die Schlacht bei Mampon statt.

⁴ Er hatte sich in diesem seinem Heimatdorf verborgen und fiel durch Meuchelmord, siehe unten. Vgl. auch BELLON, MSOS. Bd. 19 (1916), 3, S. 131.

⁵ Leute von Gomoa-Asen, die weiteren Verbündeten siehe bei REINDORF S. 163.

⁶ 6000 Mann nach REINDORF S. 163.

⁷ In Kwanyakö in Akem, Oktober 1814 (REINDORF S. 164, darnach CHRISTALLER's Daten für die Nachfolger Dict. S. 640 zu verbessern).

⁸ Diese Konspiration erklärt sich so, daß sich Kwaw Safrotsche nach dem Rückzug der Asanteer (in der erwähnten Berichtslücke) zusammen mit Akem gegen Akra gewandt hatte, obwohl seine Akwapemer schon damals allgemein kriegsmüde waren. Bei dieser in Akra berühmten „Donnerstag-Invasion“ von 1812 waren die Akraer siegreich und von Kumase liefen große Geschenke zum Dank für diese unerwartete Unterstützung ein (REINDORF S. 169). Wenigstens ist das die Akra-Lesart!

sondern ich möchte vielmehr mit einem Heer zusammentreffen und einige töten, bevor ich falle“. Und da Adow mit ihm ausgedet hatte und es so aussah, als ging er weg von ihm, schossen die Akwapemer Flinten ab und töteten Safrotsche, der als ihr Herold und Heerführer und rechtschaffener König mit ihnen wandelte und es nicht zugab, daß sie von jemandem betrogen wurden¹.

Weil die Akraer für Adow und seine Akwapemer Abbitte taten, wurden sie ihre Herren. Jedermann, der diese Geschichte ein wenig überlegt, findet, daß — weil die Akwapemer den Kroboern nicht dankten für ihre Rettung aus der Hand der Asanteer und Akwamer — es zu viel war, daß deshalb die Kroboer sich von den Akwapemern getrennt hatten und ein Volk für sich bildeten. Von diesem Tage an fingen die Reibereien zwischen Krobo und Akwapem an². Zuletzt, zu Adow's Zeit, wäre möglicherweise wieder Einhelligkeit der Staaten eingetreten, aber der Governor von Osu nahm sie mit in den Krieg dorthin, was zu neuen Mißhelligkeiten bis heute führte³.

[Exkurs über die Vorgeschichte der Akwapemer und ihren Nationalcharakter.]

Man erzählt von den Akwapemern, sie seien von Anum wegen Landstreites und Enge des Landes über den *Firaw* (Volta) gezogen und hierhergekommen. Und da sie angekommen seien und auf Mißgeschicke gestoßen wären, wären sie gerne wieder dorthin zurückgekehrt. Aber aus Furcht, sie könnten bei der Rückkehr in tiefere Nöte als die hiesigen hineingeraten, standen sie davon ab. Wir haben bereits erwähnt, daß die Akwapemer, welche zuerst hier aufwuchsen, die Guan-Sprache redeten, welche die Dateer und Kyereponer⁴ Volksfamilie heute noch spricht. Und wenn sie eine Streitsache in ihrer Stadt nicht schlichten konnten, brachten sie es vor den König; weil aber der König nicht Guan verstand, so war der Rechtshandel eine schwierige Sache. Deshalb entschlossen sie sich, ihre Sprache aufzugeben. Und diejenigen, welche sie nicht aufgeben wollten, lernten auch die Otschi-Sprache; und wenn sie vor Gericht erschienen, ermüdete es sie nicht.

¹ Bei REINDORF S. 169 f. etwas anders erzählt, vor allem waren es nach ihm nicht die Akwapemer, sondern ein von Adow Dankwa mitgenommener Trupp von Akra- und Asante-Leuten.

² Vergleiche oben und die einschränkende Anmerkung dazu. Aber unserm in Akwapem einheimischen Gewährsmann ist hier wohl mehr Glauben zu schenken.

³ Über die Art und Weise, wie namentlich die Dänen (in Osu) die Eingebornen gegen die Holländer benutzten, siehe oben. Letztere hatten dafür 1777 an Obiri Korane von Akem einen Bundesgenossen gefunden. Welche Stimmung bei einsichtigeren Eingebornen über diese unsinnige damalige Kolonialpraxis der Dänen und Holländer herrschte, wird von REINDORF S. 103 treffend gekennzeichnet: „When such people rule a country, what can be expected, but war and destruction, not only of life, but of good morals, unity and peace.“ Daß das eher noch ein sehr gemäßigtes Urteil über die Verhältnisse darstellt, vgl. B. CRUICKSHANK, Ein 18-jähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas (aus dem Englischen), Leipzig o. J. (1854?), S. 138 f., ferner HÄRTTER a. a. O., S. 440—448 und 468 f. sowie wiederholt v. LUSCHAN, besonders „Über die alten Handelsbeziehungen von Benin“, Verh. VII. intern. Geogr.-Kongr. Berlin 1899, S. 607—612.

⁴ Über Date siehe oben. Kyerepon ist der zweite Guan-Sprachrest in Akwapem, sechs Ortschaften (nebst Farmdörfern) umfassend. Die Beschreibung und Begründung der Doppelsprachigkeit im folgenden ist sehr lehrreich.

Wenn man der Akwapemer Gerichtsbarkeit und ihren Charakter ins Auge faßt, so findet man, daß es keine Leute sind, die ihre Verhandlungen lange hinauszögern, sondern es sind Leute, in deren Angelegenheiten die Rache und das Dareingreifen nicht fehlt. Das Kriegführen ist ihnen nicht willkommen, aber sie sind mehr als alle Völker zum Aufruhr geneigt. — Ich erinnere mich, daß man eines Tages eine Sache vor den Akropon-König brachte, da zwei Jünglinge in Streit geraten waren und man es nicht zu schlichten verstand. Deshalb mußte der König einen Ältesten absenden, um die Sache zu untersuchen an ihrer Statt. Der König ließ den Ältesten als ihren Sprecher abgehen. Und in der Stadt angekommen, riefen sie den nächsten Morgen die Verbündeten [Parteien] zusammen. Der eine brachte seine Anklage vor und sagte, daß, als er mit seinem Freunde spielte, [dieser ihm] seinen Ring abgerissen und weggeworfen, und dazu am Tage darauf ihn beim Fetisch aufgefordert hätte, daß er eine *daban*¹ von ihm verlange. Und auch der andere sagte: „Ich und mein Freund und dieser Mann, wir spielten zusammen abends, dann sagte er, sein Ring sei entschlüpft und verloren, und als wir am Morgen darnach fahndeten und ihn nicht ausfindig machten, forderte er mich beim Fetisch heraus, daß er von mir eine Feuerzange verlange; das heißt, ich forderte ihn auch beim Fetisch heraus, daß ich eine kaufen und ihm bringen würde, und wenn er nicht mit der Feuerzange den Ring halte und schmiede, solle der Fetisch ihn töten.“ Eine solche Sache ist nichts anderes als ein leeres Streitgerede. Und weil ihnen dieses zur Gewohnheit geworden war, verstand niemand, wie man das beilegen konnte. Und wenn niemand zugegen gewesen wäre, der zur Anzeige beim König aufgefordert hätte, und niemand gekommen wäre es anzuzeigen, so wäre die Sache eben liegen geblieben und hätte mit Empörung geendet. — Und nicht bloß das. Die Akwapemer sind Leute, die das Böse ihres Königs nicht eher erwähnen, als am Tag, da der Feind kommt. Man sagt, niemand widerstehe der Lust. Geradeso machen es die Akwapemer. Wir erwähnten, daß im Krieg mit Amankwa Kwaw Safrotsche und Ata, da sie ihn nicht besiegten, nach Fante flohen, und nachher wollten sie [die Akwapemer] sich Asante unterwerfen. Ihre Entschuldigung hiefür ist, daß Kwaw Safrotsche sie zum Streit zu sehr herausforderte und kriegslustig war; er gestattete ihnen nicht, ihre Arbeit wohl auszurichten. O Akwapem, dies ist euer Ruf! Wenn es sich nach dem, wie ihr sagt, verhält, was wollt ihr antworten am Tage der Not?

[Friede zwischen Asante, Akwamu, Akem, Akwapem und Akra: dänische Schutzherrschaft im ganzen Südosten.]

Und damals, als sie mit Asante Frieden hatten und in Ruhe waren, sandten sie Boten, daß sie mit Akra Fetisch trinken und sich mit ihnen vereinigen wollten. Gerade in dieser Zeit entstand zwischen dem Akwamu-Häuptling Akoto² und dem König Dschasibe³ Friede. Und da er von Kumase die Erlaubnis hatte,

¹ CHRISTALLER, Dict., S. 58, *ɔdaban*, Pl. a- („Eisenbarten“).

² Derselbe, der auch in den Überlieferungen der Ewee eine große Rolle spielt, siehe HARTER, SPIETH (passim); voller Name Akoto Oyirefi Ampasakyi, 1807 und 1824 erwähnt (CHRISTALLER, Dict., S. 643).

³ Osee (Tutu) Dschasibe Bonsu von Asante (1800 - 1824). Siehe oben.

nach Akwamu zu gelangen, ließ er Boten kommen, um mit Akwapem, Akem und Akra Fetisch zu trinken.

Das war eine kleine Erholungszeit für Akwapem. Wohl waren sie damals Asante unterworfen, aber gleichwohl hielten sie die Akraer für ihre Meister. Und bei jeder schwierigen Sache gingen sie nach Akra, um sie zu schlichten. Aber nicht die Akraer schlichteten ihre Streitsachen. Zur Zeit, da sie mit den Asanteern kriegten, hatten die Weißen von Europa das Fort in Akra bereits gekauft. Die Weißen¹ hielten Akwapem, Akem, Adā, Huam, Krobo, Akwamu, Anlo und die Manteaseer (wovon sie nur die Prampramer kannten) als ihre Sklaven, sie stellten sich unter die Flagge der Weißen in Osu, taten aber, was ihnen beliebte: sie trugen Tote², ihre Priester sprachen schuldig; wenn wir alles zusammennehmen, so ist das, was wir zu sagen haben, gleichwie es sich mit dem Namen der Akwapemer verhält: Wir dienen niemand, wir sind aber auch nicht frei. Die Weißen in Akra kauften Menschen und die Akwapemer im Busch machten Totenkostüme. Wenn sie einen Weißen sahen, so erwarteten sie von ihm, daß er, um Menschen zu kaufen, ausgegangen sei.

Im Jahre 1784³ kamen 70 Weiße von Europa nach Akra, und auf der Suche nach einem Aufenthaltsort im Innern kamen sie nach Akropon, kauften in Anamapaso ein Stück Land, bauten ein Haus und wohnten darin. Niemand verstand oder hörte den Grund davon, daß sie von Europa weggezogen. Sie blieben eine Zeit lang dort und etliche davon starben auch, und der Rest zog weg nach Sasabi und von dort nach Adā⁴.

[Adow Dankwa, König in Akwapem; drückende Oberherrschaft der Asanteer; MacCarthy's Opfertod.]

Wir sagten, daß nach dem Tode des Kwaw Safrotsche die Zeit, da Adow Dankwa regierte, eine Zeit war, da die Akwapemer den Asanteern unterworfen waren. Da Amankwa nach Hause ging, ließ er Heerführer in Akra, Akwapem und Akem zurück, daß sie die Handlungen der neueingesetzten Könige überwachten.

¹ Gemeint sind die Dänen, seit 1660 in dem 1645 von Schweden gegründeten Christiansborg (Osu).

² Über diese Art Bahrprobe vgl. C. WIEDEMANN, Die Gottesurteile bei den Bantuvölkern, Sudannegern und Hamiten (Phil. Diss. Leipzig). Weida i. Th. 1909. S. 15–19 und Verbreitungskarte S. 20; neuerdings speziell BELLON, MSOS. Bd. 19 (1916), 3, S. 151.

³ Über diese dänische Expedition siehe REINDORF S. 218 und P. E. ISERT, Neue Reise nach Guinea in den Jahren 1783 bis 1787. Kopenhagen 1788 und Berlin 1790.

⁴ Die Binnenkolonien der Dänen waren Kponkpo („Pampo“ einiger Karten), Bebiase, Anamapaso (Frederiksnopel, wo ISERT 1789 starb), Dschaben und Sesemi (Sasabi). Ein letzterem benachbarter Ort heißt heute noch *Blofonyaman* („Europäerstadt“). Eine merkwürdige Legende über den Grund ihrer Aufgabe siehe REINDORF S. 145. Hier wurden 1792 nach ISERT's Plänen durch deutsche Kolonisten Versuche mit Pflugbau und später durch die Schwester des Botanikers ROER mit Baumwollspinnerei gemacht, vgl. C. RITTER, Erdkunde I, 1. Afrika². Berlin 1822, S. 300, wo auch weitere Literatur angegeben; J. LOEWENBERG, Geschichte der geographischen Entdeckungen in Afrika. Berlin 1835, S. 133; The Friend of Africa 1841, S. 80; zur Kritik der literarischen Überlieferung noch J. R. T. VOGEL's Tagebuch in HOOKER's Niger Flora. London 1849, Bd. I, S. 41 f. Über den neueren Zustand in Sesemi siehe BOHNER, Im Lande des Fetisches⁴. Basel 1905, S. 47 f.

Die Asanteer behandelten die Leute sehr übermütig¹; wenn ein Asanteer etwas ihm Passendes in der Hand eines Akwapemers erblickte, so nahm er es. Sogar die Speise eines Akwapemers, die ihn gut dünkte, [selbst] wenn sie verborgen war und der Asanteer sie fand, so nahm und aß er sie. Wenn ein Akwapemer eine Palme fällte und ein Asanteer kam dazu, so nahm er den Topf mitsamt dem Palmwein und trank. Wenn eine geringe Sache auf den Eid Osee (d. h. Königseid) vollzogen wurde, so ging die ganze Familie zugrunde. Man sagt, daß die Weiber zu Akropon anfangen, das Spiel zu spielen, welches man *ñkoruwá*² heißt, und als ein Asanteer es hörte, so kam er kaum nach Kumase und schon meldete er dem Osee, daß man zu Akropon ein Spiel habe, dessen Lied durchaus nicht passend für das Ohr zum Anhören sei. Kaum hatte der König es vernommen, so wählte er Gesandte aus, welche diejenigen, welche dieses Spiel spielten, erhaschen und nach Kumase bringen sollten, damit sie es ihm spielten. Hätte Gottes Güte nicht Mankwarta³ von Europa geschickt, so wären alle Weiber von Akropon nach Kumase geführt worden. Sie mußten auf Befehl Kalk von Akra nach Kumase tragen, um das Haus des Osee zu weißen. Wenn Gott nicht mit denjenigen, die es hineintrugen, gewesen wäre, wären sie gefangengenommen und zu Sklaven gemacht worden.

Aber wie die Ältesten sagten, so kam es, d. h. alles Ding hat seine Zeit und sein Ende. Im Jahre 1822 kam ein Weißer, der sein Leben aufopferte anstatt der Fanteer, Akraer, Akwapemer, Akemer und Denkyiraer. Er hieß Mankwarta⁴. Er zog in den Krieg⁵ und fiel in Asamankaw im Jahre 1824⁶; aber die Unruhe und Verwirrung kehrte wieder. Aber die Akwapemer zogen es vor, daß die Asanteer sie bedrückten, als daß sie einen neuen Krieg heraufbeschworen. Deshalb blieben sie stille⁶.

[Adow Dankwa englischer Vasall: Aufstände in Akwapem und Akem gegen Asante; entseheidende Niederlage der Asanteer gegen die Engländer; Frieden.]

Da aber ein anderer Europäer die Krieger zusammenhieb, sollte Adow Dankwa nach Asante fliehen. Aber die Weißen eilten und brachten ihn nach

¹ Die scharfe Verwaltung der von Amankwa eingesetzten Asante-Statthalter hebt auch REINDORF S. 170 f. hervor als einen „deplorable state of the country in consequence of the tyrannical rule of the Asantes“.

² CHRISTALLER, Dict., S. 251, *ñkoruwá* „a play or dance of old women“. — Näheres mir nicht bekannt.

³ Sir CHARLES MACCARTHY, vorher Generalgouverneur in Sierra Leone (als „Mankata“ noch jetzt ein gelegentlich auftretender Personenname der Tschier, siehe CHRISTALLER, Dict., S. 667).

⁴ Über den Anlaß siehe REINDORF S. 179 f. Die tiefere Ursache ist natürlich die, daß allen europäischen Ansiedlungen das Hinterland abgeschnitten und wegen zahlreicher von Asante „übelgenommener“ Vorkommnisse einzelnen Forts auch der Handel gesperrt worden war, vergleiche die Verhandlungen der von BOWDICH beschriebenen Gesandtschaft.

⁵ Am 21. Jänner 1824, MACCARTHY mit 3500 Mann gegen etwa 20.000 Asanteer. Die Hilfeleistung im eigentlichen Sinne beschränkte sich auf die Denkyira-Leute, die auf eigene Faust gegen Asante sich erhoben hatten (siehe REINDORF S. 191 f. und die charakteristische Dichtung S. 195 f.).

⁶ Die zwischen Asamankaw und Katamansu fallenden Ereignisse sehr ausführlich bei REINDORF S. 196—210.

Akra und machten ihn zu ihrem [Vasallen]¹. Und er kehrte mit den Fetischen der Akraer zurück, und er mit wenigen Akwapemern verband sich mit Akem, und sie führten Krieg mit Asante. Akwapem und Akem, die auszogen, wußten, daß sie viel zu wenig waren, deshalb forderten sie die Asanteer heraus und töteten ihren Anführer Kwaku Biri. Nicht lange nachher, da sein Bruder Osee Akoto, welchen man Odschasibe nannte, starb, folgte Osee Yaw² und man führte Krieg in Ogua³. Und da sie ihn nicht übermochten, sammelte er sein ganzes Heer zusammen und kam auf Nebenwegen nach Akem. Und die Akemer brachen auf, warfen sich nach Akwapem, und sie alle zusammen gingen nach Akra. Dort machten sie ein Lager.

Und da die Asante Soldaten von Aburi sahen und erkannten, daß die Weißen mit ihrem Heere sie in Prampram erwarteten, drehten sie sich und gingen über Mantease⁴. Und als sie in Dodowa anlangten, begegneten sie dem Heer der Weißen, und diese kämpften und vertrieben die Asanteer und warfen sie in die Flucht⁵. Die Ältesten sagen, daß in diesem Kriege alle Anführer, welche mit dem Osee kamen, gefallen seien. Der Krieg wurde geführt im Jahre 1826 im Monat, den man *Sana* heißt, am 26. Tage⁶. Die Asanteer wurden gänzlich verjagt. Und wenn unser Küstenheer beim Abzug sich nicht gefürchtet und sie bedrängt hätte, hätten sie viel Geld und Gefangene erbeuten können. Aber sie fürchteten sich; daß sie die Asanteer in die Flucht geschlagen hatten, war ihnen wie ein Traum. Es war ihnen, wie wenn man einen Tiger im Busch liegend erlegt hätte, und niemand, als nur ein Mann, der ihn findet, sich ihm nähern kann. Da die Asanteer flohen, konnten sie ihnen nicht auferlegen, daß sie nicht wieder zurückkehren sollten. Jetzt zogen die Akwapemer und Akemer allesamt wieder in ihre Städte, und ihre Könige erlangten größere Macht als früher.



¹ Adow Dankwa war nach REINDORF S. 185 schon anläßlich des Zuges von MAC CARTHY zum Bündnis mit den Küstentämmen gezwungen worden. Das Volk von Akwapem beteiligte sich aber willig an den von Akra ausgehenden Rüstungen und erhielt von Engländern und Dänen Waffen.

² Osee Yaw Akoto 1824—1837.

³ Cape Coast Castle und Hinterland.

⁴ Das Aufgebot von Ningoa, Tema, Poni und Prampram stand hier zur Deckung der östlichen Gã-Städte, während sich die Hauptmacht mit den Europäern auf der Straße Akra-Akwapem befand und (nach unserer Quelle) offenbar Vorposten bei Aburi aufgestellt hatte. Osee wollte, die ihm bekannte feindliche Hauptstellung zur Rechten lassend, jene Küstenstädte überrumpeln, entsprechend seinem Vormarsch schwenkten aber die Verbündeten aus der Gegend von Oyadufa über Dodowa nach Katamansu ein, den linken Flügel an das Akwapem-Gebirge gestützt.

⁵ Auf Katamansu, 7. August 1826, unter Major PURDON, englischem Generalgouverneur von Cape Coast Castle. Näheres (sogar namentliche Verlustlisten aus der Tradition!) siehe REINDORF S. 210—219 und 257 f. Katamansu ist der Name der sich von Sasabi südwestlich bis zur Westgrenze von Adanme erstreckenden Ebene, siehe J. ZIMMERMANN, *Vocabulary of the Akra- or Gã-Language*. Stuttgart 1858, S. 142, s. v. Katamansu.

⁶ Eigentlich *osannā* (CHRISTALLER, *Dict.*, S. 410 und 455 = ungefähr August; die genauere Entsprechung ist aber sehr unsicher und anscheinend schwankend, da die Gesamtrechnung nach CHRISTALLER's Gewährsmann nur 362 Tage ergibt).

Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der juristischen Doktorwürde.

Vorgelegt der Hohen juristischen Fakultät der Universität Köln.

Von HERBERT KÖNIG, Gerichtsreferendar a. D.

Vorwort.

Die Notwendigkeit monographischer Abhandlungen, die die gesamte Rechtsordnung einzelner Völker oder auch nur beschränkte Gebiete davon zum Gegenstande haben, hat schon A. H. POST, der Begründer der ethnologischen Jurisprudenz, betont. Nach ihm sind sie „die unumgängliche Grundlage für ein gesichertes Fortschreiten dieser Wissenschaft und namentlich für eine sichere Kausalanalyse des durch sie herbeigeschafften empirischen Materials¹“. Leider ist dies bisher nur zu wenig beherzigt worden. Man hat die eingehende Kleinarbeit zugunsten allgemeiner Untersuchungen vernachlässigt. So sind manche Werke entstanden, die schon durch genauere Kenntnis des Rechtes eines einzelnen Volkes oder auch nur eines Teiles dieses Rechtes in ihren Schlußfolgerungen zum großen Teile widerlegt werden.

Aber noch eine andere Überlegung erfordert die Betonung der Kleinarbeit: Das Recht ist ein Teil der menschlichen Kultur überhaupt und kann als solcher im Rahmen dieser ebensowenig wie etwa die Sprache² eine gesonderte wissenschaftliche Behandlung beanspruchen. Die Rechtsgeschichte ist mithin ein Teilgebiet der allgemeinen Kulturgeschichte, wie die Geschichte der Technik, der Religion, der Sprache³ oder der Kunst. Die Wissenschaften nun, die sich mit dem Werdegang der menschlichen Kultur in den Zeiten befassen, die jenseits der schriftlichen Überlieferung liegen, sind die Vorgeschichte und die Völkerkunde. Da erstere nur die materielle Kultur aufdecken kann, und das auch nur zum Teile, die geistige aber überhaupt nur andeutungsweise, so bleibt für diese, zu der das Recht gehört, als alleiniges Erkenntnismittel die Wissenschaft der Völkerkunde. Nur durch verständnisvolle Betrachtung der Kultur der heutigen⁴ Naturvölker und der Kulturvölker außerhalb der europäisch-vorderasiatischen Schriftvölker, die eben das Forschungsgebiet der Ethnologie bilden, ist es möglich, die Geschichte der menschlichen Kultur, und besonders ihrer geistigen Seite, über die Zeit der schriftlichen Überlieferung hinaus bis in die ersten Anfänge zurückzuverfolgen. Eine bis zu diesen Uranfängen zurückgehende Geschichte des Rechtes, welche die besondere Aufgabe der ethnologischen Jurisprudenz bildet, kann also nur im Rahmen der Völkerkunde versucht werden, mit anderen Worten: Die ethnologische Jurisprudenz ist, methodisch betrachtet, eine Unterdisziplin der Völkerkunde überhaupt⁵. Dies hat POST

¹ Grundriß, Bd. I, S. I.

² Vgl. z. B. STARCKE, S. 10/11.

³ Für eine Sonderbehandlung der Sprache z. B. STARCKE, S. 2 ff.

⁴ Und der zur Zeit der Entdeckung durch die Europäer vorhanden.

⁵ Wenigstens hinsichtlich der Quellen, die ihr zu Gebote stehen, mag man sie auch systematisch, wie z. B. M. SCHMIDT (S. 363), als Teildisziplin der vergleichenden Rechtswissenschaft oder als gemeinsames Gebiet von dieser und der Ethnologie auffassen.

selbst empfunden, wie der Titel seines genannten Werkes zeigt; es ist in letzter Zeit auch mehr und mehr anerkannt worden, so von GROSSE¹, STEINMETZ², und WILUTZKY³. Doch kann es nicht genug betont werden⁴.

Die ethnologische Jurisprudenz muß sich darum in der Art ihres Vorgehens der für die Ethnologie überhaupt maßgebenden Methode anschließen und sich die Errungenschaften, die hier gemacht werden, zunutze machen. In der letzten Zeit hat nun in der Völkerkunde die auf FRIEDRICH RATZEL's Gedanken fußende sogenannte kulturgeschichtliche Schule, die überall die im Laufe der Menschheitsgeschichte aufeinander gefolgten Kulturschichten herauszuarbeiten sucht, immer mehr Anerkennung errungen. Erst sie hat, auf gesicherter Grundlage aufbauend, der Völkerkunde eine streng wissenschaftliche Methode⁵ gegeben. Und gerade sie betont, im Gegensatz zu den bisher in dieser Wissenschaft befolgten Methoden, die Notwendigkeit der exakten Kleinarbeit und der Wertung der Einzeltatsache und verlangt, daß die Untersuchung völkerkundlicher Probleme auf engstem Raume beginnt. Erst wenn die Verhältnisse eines kleinen Gebietes eingehend untersucht sind, kann man zu einem größeren übergehen bis zur endlichen Erfassung der ganzen bewohnten Erde. Dann erst können alle Probleme allgemeiner Art mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden. Mögen die bisherigen Ergebnisse, die man mit dieser kulturgeschichtlichen Methode gewonnen hat, im einzelnen auch noch viele Fehler und Unvollkommenheiten aufweisen⁶, die Methode selbst wird anerkannt werden und die ethnologische Jurisprudenz wird daher gut tun, sich ihre Errungenschaften so schnell als möglich zunutze zu machen und denselben Weg zu gehen. Die vorliegende Arbeit soll in diesem Sinne ein Anfang sein, auf dem ich später weiterbauen zu können hoffe.

Das Recht der Eskimo hat bisher wenig Beachtung gefunden, was eigentlich wundernehmen muß, denn trotz seiner abgesonderten Lage im äußersten Norden der bewohnten Erde ist dieses Volk, im Zusammenhange mit der rein naturwissenschaftlich-geographischen Erforschung der nördlichen Polargebiete, recht häufig besucht worden, häufiger jedenfalls als manches andere Volk in schwer zugänglichen Gebieten. Große Teile von ihm sind christianisiert und — vom Standpunkte der Völkerkunde betrachtet — leider auch recht kräftig europäisiert. Während aber infolge der klimatischen Verhältnisse und der Natur des Landes die materielle Kultur ziemlich unberührt geblieben ist, ist die geistige fast vollständig geschwunden und hat europäisch-christlichen Anschauungen Platz gemacht, eine Umwandlung, von der besonders Recht und Religion betroffen worden sind. Leider hat man es selten für nötig gehalten, das Entschwindende wenigstens für die Wissenschaft zu retten. Zwar haben in Grönland die ersten Missionare HANS EGEDE und CRANTZ bereits im 18. Jahr-

¹ „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft.“

² Studien, Bd. I, Einleitung.

³ Der allerdings ohne jede Methode vorgeht.

⁴ Diese Forderung verträgt sich durchaus mit der anderen, daß die ethnologische Jurisprudenz, schon im Interesse ihrer Spezialisierung, möglichst nur von Juristen betrieben werden sollte.

⁵ GRAEBNER, Methode der Ethnologie.

⁶ Diese können ja im Laufe der Zeit beseitigt werden.

hundert alles ihnen wissenswert Dünkende aufgezeichnet, aber erst der dänische Justizrat H. RINK hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bemüht, einigermaßen Licht auch auf die Rechtszustände des Volkes zu werfen. Doch konnte er höchstens noch in einem verschwindenden Teile Westgrönlands die ursprünglichen Zustände selbst beobachten. Aber selbst dort, wo man noch jetzt sozusagen an der Quelle schöpfen kann, bei den von europäischem Einflusse noch gar nicht oder fast gar nicht berührten Stämmen des Volkes, ist das Interesse der Besucher oft nicht auf die Kultur eingestellt. Und Forscher, denen wohl diese der Beachtung wert schien, sind doch wieder an seinen Rechtseinrichtungen verständnislos vorübergegangen. Vielfach erschienen auch Tier und Pflanze wichtiger als der Mensch¹. Die Eskimo sind daher mit Recht „an unexplored and unexploited race“ genannt worden². Ihr Rechtsleben dürfte aber schon deswegen von besonderem Interesse sein, weil sich eine Erscheinungsform der geregelten Rache, der sogenannte Singstreit oder Trommeltanz, soweit bisher bekannt, auf der ganzen Erde nur bei ihnen ausgeprägt vorfindet.

Da somit die zusammenhängende Darstellung auch nur eines Teilgebietes ihres Rechtes ein völlig neues Unternehmen darstellt, habe ich bei meiner Untersuchung das Hauptgewicht auf die Kritik der Quellen und in zweiter Linie auf die Interpretation legen müssen, während der interessantere Teil methodischer Arbeit, die Kombination, zurücktreten mußte. Das gebot schon das begrenzte Untersuchungsfeld und die wissenschaftliche Genauigkeit, die sich vor Schlußfolgerungen hüten muß, welche zwar wegen ihres weiten Ausblickes sehr verlockend erscheinen, für die aber die Unterlagen zu schmal sind. Sie hindert jedoch nicht, weitergehende Zusammenhänge, wo sich solche zu zeigen scheinen, wenigstens anzudeuten, wenn sie nur nicht als einwandfrei erwiesen hingestellt werden.

Außer den eigentlichen Eskimo, welche die Küsten Nordamerikas von Grönland im Osten bis zum Iliamna-See Alaskas im Westen nebst den nächst vorgelagerten Inseln und außerdem einen kleinen Küstenstreifen auf der asiatischen Seite der Beringstraße bewohnen, habe ich auch die Bewohner der Aleuten-Inseln in den Kreis meiner Betrachtung einbezogen, obgleich diese in vielem den eigentlichen Eskimo fernstehen, — RINK³ nennt sie einen in weit zurückliegender Zeit abgesprengten Seitenzweig der Eskimo — schließen sie sich doch gerade dadurch wieder enger an sie an, daß der für Teile der Eskimo typische, eigenartige Singstreit sowie die vielleicht zu ihm gehörige Hausform sich auch bei ihnen findet. Im übrigen mag noch bemerkt werden, was fast selbstverständlich ist, daß in den Gebieten, in die das Christentum und damit europäische Kultur eingedrungen ist⁴, stets nur der vordem gewesene Zustand Gegenstand der Untersuchung ist.

* * *

¹ Eine Folge davon ist auch, daß die Zahl der für diese Arbeit benutzbaren Werke im Verhältnis zur gesamten Eskimo-Literatur verhältnismäßig gering ist.

² Handb. of. Am. Ind., Bd. I, S. 434.

³ RINK, Tribes, Bd. I, S. 4.

⁴ Vor allem Grönland und die eigentliche Labradorküste, jetzt auch schon das Mündungsgebiet des Mackenzieflusses und Alaska.

Inhalt.

- I. Einleitung: Recht und Religion. — Recht und Sitte.
- II. Der Rechtsbruch.
 1. Allgemeines.
 2. Das Rechtsgut.
 3. Verschuldensprinzip und Erfolgshaftung.
 4. Die Zurechnungsfähigkeit des Täters.
 5. Ursächlicher Zusammenhang zwischen Willensbetätigung und Erfolg.
 - a) Die Zauberei.
 - b) Übertretung religiöser Vorschriften.
 - c) Verursachung der Verletzung anderer in sonstiger Weise auf übernatürlichem Wege.
 - d) Die sogenannte „ungerichtete“ Rache.
 6. Strafverfolgung von Tieren und leblosen Gegenständen.
 7. Sonstige Merkmale des Rechtsbruches.
- III. Die Ausgleichshandlungen.
 1. Gliederung.
 2. Die unregelte Reaktion.
 3. Die geregelte Reaktion.
 - A. Die Blutrache.
 - a) Begriff und Verbreitung.
 - b) Veranlassungsgründe.
 - c) Der Kreis der beteiligten Personen.
 - a) Die Familienrache.
 - aa) Die Rächer.
 - ββ) Die Verfolgten.
 - β) Die Stammesrache.
 - γ) Verhältnis der Stammesrache zur Familienrache.
 - d) Die Stellung der Frau in der Blutrache.
 - d) Die Art der Vollziehung der Rache.
 - e) Förderung der Blutrache durch die Vorstellung von der Rachsucht der Toten.
 - f) Hemmung der Blutrache: Spuren des Asylrechtes.
 - g) Beendigung der Blutrache.
 - a) Die sogenannte „fortgesetzte“ Blutrache.
 - β) Friedensschluß.
 - h) Folgen der Blutrache.
 - a) Ihre Wirkungen auf den Verkehr zwischen den Stämmen und die Ausbreitung des Volkes.
 - β) Folgen für das Recht.
 - aa) Die Reaktion der Familie oder des Stammes gegen den Täter aus ihrer Mitte.
 - ββ) Preisgabe.
 - B. Der Zweikampf.
 - a) Allgemeines.
 - b) Faustkampf und Ringkampf.
 - a) Verbreitung.
 - β) Rechtliche Natur.
 - c) Der Singstreit.
 - a) Seine Formen und ihre Verbreitung.
 - β) Rechtliche Natur.
 - γ) Veranlassungsgründe.
 - d) Geschichtliches Verhältnis des Singstreites zu den anderen Arten des Zweikampfes.
 - C. Die Buße.
 - D. Die Hausjustiz.
 - a) Allgemeines.
 - b) Verbreitung.

E. Die Reaktion der Stammes- oder Ortsgemeinschaft.

- a) Die Träger des Racherechtes.
- b) Der Verfolgte.
- c) Die Art der Vollziehung der Rache.
- d) Blutrache wegen Tötung auf Gemeinschaftsbeschluß.
- e) Das Ziel der Gemeinschaftsrache.
- f) Die wichtigsten von der Gemeinschaft gesühnten Rechtsbrüche.
 - a) Zauberei.
 - β) Häufung von Morden und anderen Gewalttätigkeiten.
 - γ) Anmaßung tyrannischer Gewalt.
 - δ) Lüge und Faulheit.
 - ε) Geiz.
 - ζ) Besonders guter Erfolg auf der Jagd oder Besitz eines hübschen Weibes.

IV. Schlußwort.

Anhang: Einige Streitgesänge von den grönländischen Eskimo.

Kartenskizze der Verbreitung der Zweikämpfe und Hausformen sowie der Buße bei den Eskimo.

Verzeichnis der Quellen¹.

- AMUNDSEN, Die Nordwestpassage. Meine Polarfahrt auf der Gjoa. München 1908.
- BEECHY, Narrative of a Voyage thro the Pacific and Bering's Strait in the years 1825, 1826, 1827, 1828. London 1831.
- BOAS, The Central Eskimo. 6^{te} Annual-Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1888 (BOAS I).
- Baffinsland. Petermann's Geographische Mitteilungen. Ergänzungsband 80. Gotha 1885 (BOAS, Baffinsland).
- The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bulletin of the American Museum of Natural History. Vol. XV, New York 1901, 1907 (BOAS II).
- Der Eskimo-Dialekt des Cumberland-Sundes. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XXIV, neue Folge Bd. XIV. Wien 1894 (BOAS, Eskimo-Dialekt).
- BOGORAS, The Chukchee. The Jesup North Pacific Expedition. Edited by FRANZ BOAS. Bd. VII, Leiden-New York 1904—1909 (BOGORAS in Jesup VII).
- Chukchee Mythology. Ebenda, Bd. VIII, III. Leiden-New-York 1913 (BOGORAS in Jesup VIII).
- BOELSCHKE, Naturgeheimnis. Jena und Leipzig 1906.
- BYHAN, Die Polarkvölker. Leipzig 1909.
- CRANZ, Historie von Grönland. Barby und Leipzig 1765.
- DALL, Alaska and its resources. Boston 1870 (DALL, Alaska).
- The Yukon Territory. London 1898 (DALL, Yuk. Terr.).
- DALAGER, Grønlandske Relationer. Kjøbenhavn 1752.
- EGEDE HANS, Det gamle Grønlands Nye Perlustation eller Naturel-Historie. Kjøbenhavn 1741 (H. EGEDE).
- EGEDE PAUL, Nachrichten von Grönland. Aus einem Tagebuche, geführt von 1721—1788 von Bischof PAUL EGEDE. Aus dem Dänischen. Kopenhagen 1790 (P. EGEDE).
- EGEDE HANS, Saabye, Bruchstücke eines Tagebuches, gehalten in Grönland in den Jahren 1770—1778. Aus dem Dänischen übersetzt von G. FRIES. Hamburg 1817 (Saabye).
- ERDMANN, Eskimoisches Wörterbuch, gesammelt von den Missionären in Labrador. Revidiert und herausgegeben von FRIEDRICH ERDMANN. Erster und zweiter Teil. Budissin 1864 (ERDMANN, I und II).
- FRANKLIN, Reise an die Küsten des Polarmeeres in den Jahren 1819, 1820, 1821 und 1822. Weimar 1824 (FRANKLIN, Erste Reise).
- Zweite Reise an die Küsten des Polarmeeres in den Jahren 1825, 1826 und 1827. Weimar 1829 (FRANKLIN, Zweite Reise).
- FRAUENSTEDT, Blutrache und Totschlagsühne im Deutschen Mittelalter. Leipzig 1881.

¹ Die Zitationsart ist in Klammern beigelegt. Ist dies nicht geschehen, so ist das Werk nur unter dem Namen des Verfassers aufgeführt.

- GRAAH, Undersoegels Reise til Oestkysten af Groenland. Kopenhagen 1832.
- GRAEBNER, Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. Zeitschrift für Ethnologie, Heft 1. Berlin 1905 (GRAEBNER, Kulturkreise).
- Die sozialen Systeme in der Südsee. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, XI. Bd., 11. Heft. Leipzig 1908 (GRAEBNER, Systeme).
- Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten. „Anthropos“, Heft 3,4, 5/6. Wien 1909 (GRAEBNER, Bogenkultur).
- Methode der Ethnologie. Kulturgeschichtliche Bibliothek, herausgegeben von W. FOY, I, Reihe 1. Heidelberg 1911 (GRAEBNER, Methode).
- GILDER, In Eis und Schnee. Die Aufsuchung der Jeanette-Expedition und eine Schlittenreise durch Sibirien. Autorisierte Deutsche Ausgabe. Leipzig 1883.
- GROSSE, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg und Leipzig 1896.
- HALL, Life with the Esquimaux. London 1864 (HALL, Life).
- Narrative of the Second Arctic Expedition, made by CH. F. HALL. Edited by Prof. I. E. NOURSE. Washington 1879 (HALL, N.).
- HASSERT, Über die Völkerwanderung der Eskimos. Geographische Zeitschrift, Jahrgang 1, 1895, S. 302—322.
- Handbook of American Indians, North of Mexico. Edited by FREDERICK WEBB HODGE. Washington 1907 (Handbook).
- HAWKES, The Labrador Eskimo. Department of Mines, Geological Survey. Anthropological Series No. 14. Memoir 91. Ottawa 1916.
- HAYES, Das offene Polarmeer. Eine Entdeckungsreise nach dem Nordpol. Aus dem Englischen von I. E. A. MARTIN. Gera 1875.
- HELLWIG, Das Asylrecht der Naturvölker. Berlin 1903.
- Nachträge zum Asylrecht in Ozeanien. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 19, 1906.
- HOLM, Ethnologisk Skizze af Angmagssalikernes Meddelelser om Grønland, Heft X, 1885.
- JACOBSEN, A. WOLDT, Capitän JAKOBSEN'S Reise an der Nordwestküste Amerikas 1881—1883. Leipzig 1884 (JAKOBSEN).
- JENNESS, The Life of the Copper Eskimos. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918, Southern Party 1913—1916, vol. XII. Ottawa 1922.
- JOCHELSON, The Koryak. The Jesup North Pacific Expedition. Edited by FRANZ BOAS, Bd. VI, Leiden, New York 1908 (JOCHELSON in Jesup VI).
- KANE, The Second Grinnell Expedition in Search of Sir John Franklin 1853, 1854, 1855. Philadelphia, London 1856, Bd. II.
- KLUTSCHAK, Als Eskimo unter den Eskimos. Wien, Pest, Leipzig 1881.
- LETOURNEAU, L'Évolution Politique. Paris 1890.
- LING ROTH, The Aborigines of Tasmania. Halifax (England) 1899.
- LÖWENBERG, Die Entdeckungs- und Forschungsreisen in den beiden Polarzonen. Leipzig und Prag 1886.
- LYON, The private journal of Captain G. F. LYON of H. M. S. Hecla, during the recent voyage of discovery under Captain PARRY, London 1824.
- MURDOCH, Ethnological Results of the Point Barrow Expedition. 9th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1892.
- NANSEN, Auf Schneeschuhen durch Grönland. Hamburg 1890, Bd. II (NANSEN, Auf Schneeschuhen durch Grönland).
- Eskimoleben. Aus dem Norwegischen übersetzt von M. LANGFELDT. Berlin 1891 (NANSEN, Eskimoleben).
- NELSON, The Eskimo about Bering Strait. 18th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1899.
- PEARY, Northward over the Great Ice. New York 1908.
- Mrs. JOSEPHINE DIEBITSCH-PEARY, My arctic Journal. A year among Ice-fields and Eskimos. London 1893.
- PETITOT, Monographie des Esquimaux Tchiglit du MACKENZIE et de l'ANDERSON. Paris 1876 (PETITOT, Monographie).

- PETITOT, *Les Grands Esquimaux*. Paris 1887 (PETITOT, Les Gr. Esqu.).
- POST, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend ethnologischer Basis. Oldenburg 1880—1881 (POST, Bausteine).
- Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz. Oldenburg und Leipzig 1894—1895 (POST, Grundriß).
- Prinz Pamiok und sein Vater. In fernen Heidenlanden. Missionserzählungen für die Jugend von H. G. SCHNEIDER, Nr. 4. Herrnhut.
- RASMUSSEN, Nye Mennesker. Kjøbenhavn-Christiania 1905 (RASM., Nye M.).
- Neue Menschen. Übersetzung von ELSEBETH ROHR. Leipzig, Wien, Zürich 1920 (RASMUSSEN, Neue Menschen).
- Under Nordenvindens Svøbe. Kjøbenhavn og Kristiania 1906 (RASMUSSEN, U. N. S.).
- The People of the Polar North. A Record by KNUD RASMUSSEN. Compiled from the Danish. Originals and edited by G. HERRING. London 1908 (RASMUSSEN, People).
- Grönlandsagen. Übersetzung von JULIA KOPPEL. Berlin 1922.
- RATZEL, *Völkerkunde*. Zweite Auflage. Leipzig und Wien 1894.
- RAY, Report on the International Polar Expedition to Point Barrow.
- RICHARDSON, Arctic Searching Expedition. A Journal of a Boat voyage. London 1851.
- RINK, Eskimoiske Eventyr og Sagn, ved Supplément, indeholdende et Tillæg om Eskimoerne. Kjøbenhavn 1871 (RINK, Eventyr).
- Tales and Traditions of the Eskimo. Edinburg und London 1875 (RINK, Tales).
- The Eskimo Tribes. their distribution and characteristics, especially in regard to language. Copenhagen and London 1887 (vol. I), 1891 (vol. II) (RINK, Tribes).
- RIEDEL, Die Polarvölker, eine durch naturbedingte Züge charakterisierte Völkergruppe. Dissertation. Halle 1902.
- ROSS JOHN, Entdeckungsreise der kgl. Schiffe Isabella und Alexander nach der Baffins-Bay. Jena 1819 (ROSS, Erste Reise).
- Zweite Entdeckungsreise nach den Gegenden des Nordpols und sein Aufenthalt daselbst in den Jahren 1829—1833. Leipzig 1835 (ROSS, Zweite Reise).
- SCHELL, Die Ostgrönländer. Globus, Bd. 94, S. 85ff., 1908.
- SCHMIDT M., Die Bedeutung der vergleichenden Rechtswissenschaft für die Ethnologie. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 37, 1920.
- SCHMIDT. P. W., Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Zeitschrift für Ethnologie. Heft 6, Berlin 1913.
- SCHNEIDER, Nach und in Labrador. In fernen Heidenlanden. Nr. 8 und 9. Herrnhut.
- SCHURTZ, Urgeschichte der Kultur. Neuer Abdruck. Leipzig und Wien 1912.
- SIMPSON, Narrative of the Discoveries on the North Coast of America. London 1843.
- STARCKE, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung. Leipzig 1888.
- STEENSBY, Contributions to the Ethnography and Anthropogeography of the Polar Eskimos. Meddelelser om Grønland, Heft XXXIV. Kopenhagen 1910.
- STEFÁNSSON, The Stefánsson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum. Preliminary Ethnological Report. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XIV, Part. I. New York 1914.
- My life with the Eskimo. New York 1922 (STEFÁNSSON, Life).
- Länder der Zukunft. Fünf Jahre Reisen im höchsten Norden. Leipzig 1923 (STEFÁNSSON, Länder).
- STEINMETZ, Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht. Leiden und Leipzig 1894 (STEINMETZ, Studien).
- Eine neue Theorie über die Entstehung des Gottesurteils. Globus, Bd. 45, 1894 (STEINMETZ, Gottesurteil).
- TURNER, Ethnology of the Ungawa District, Hudson Bay Territory. 11th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1894.
- THALBITZER, The Ammassalik-Eskimos. Meddelelser om Grønland. Heft XXXIX. Kopenhagen 1914.
- Grönlandske Sagn om Eskimoernes. Fortid. Et Bidrag til arktisk Sagnforskning. Populära Etnologiska Skrifter 11. Stockholm 1913 (THALBITZER, Sagn).
- WEIGELIN, Der Begriff der Sitte. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. VIII, S. 321ff. Stuttgart 1914/1915.

WENDEBOURG, Im Lande der Mitternachtssonne. Die beiden jüngsten grönländischen Missionsstationen Angmagssalik und Nordstern. Nach dänischen Quellen. Herrnhut 1912.

WENIAMINOW. И. Вѣніамина, Записки объ островахъ уналашискаго отдѣла. Св. Петербургъ 1840.

WILDA, Das Strafrecht der Germanen. Halle 1842.

WILUTZKY, Vorgeschichte des Rechts — Prähistorisches Recht. Breslau 1903.

WRANGELL v., Statistische und ethnographische Nachrichten über die russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika. Gesammelt von dem ehemaligen Oberverwalter dieser Besitzungen Contre-Admiral v. WRANGELL, herausgegeben von K. E. v. BAER, St. Petersburg 1839.

I. Einleitung: Recht und Religion. — Recht und Sitte.

In unseren Kulturverhältnissen ist das geistige Leben in verschiedene Kategorien, wie Recht, Religion, Wissenschaft oder Kunst, streng geteilt. Anders ist es bei Naturvölkern. Da findet man keine strengen Grenzen. SCHURTZ¹ sagt: „Keine der sauberen Kategorien besteht dem einfachen Wesen dieser Menschen gegenüber die Probe — das geringe Maß geistigen Lebens vermag sie nirgends auszufüllen, und doch quillt es zugleich überall aus dem nutzlosen Gefäße hervor wie Wasser aus einer hölzernen Schachtel.“ Für eine wissenschaftliche Untersuchung wird eine Scheidung aber schlecht zu umgehen sein, wenn auch eine reinliche Trennungslinie sich vielleicht kaum ziehen läßt.

Zunächst will ich Recht von Religion zu trennen versuchen: Die Religion regelt das Verhältnis des Menschen zu höheren Gewalten, das Recht das des einzelnen zu seinen Mitmenschen. Darnach gehören also z. B. alle Handlungen, die den Zweck haben, höhere Gewalten dem Menschen dienstbar zu machen oder günstig zu stimmen, oder Unterlassungen, durch die der Zorn der Götter vermieden werden soll, nicht ins Recht, wie die Enthaltung von gewissen Speisen seitens der Eltern vor und nach der Geburt eines Kindes oder das männliche Wochenbett, die sogenannte Couvade, die ja das Gedeihen des Kindes bewirken sollen. Sie können natürlich zugleich rechtlichen Charakter haben, wenn sie das Verhältnis von Mensch zu Mensch berühren, wie etwa die letztgenannte Sitte möglicherweise das Recht des Vaters auf das Kind zugleich dartut. Wenn POST² solche Erscheinungen bei der Darstellung rechtlicher Vorschriften ganz allgemein mit aufzählt, so hat er es wohl nur deshalb getan, weil man sich zu seiner Zeit über ihre Natur noch nicht klar war, was ja beispielsweise bei der Couvade heute noch nicht ganz der Fall ist. Die Übertretung von Vorschriften religiöser Art ruft zunächst nicht die Reaktion der Mitmenschen, sondern der höheren Gewalten hervor, mögen diese nun Götter oder Seelen abgeschiedener Menschen sein. Mittelbar kann sie allerdings auch die Mitmenschen zum Einschreiten gegen den Übertreter veranlassen, wenn nämlich der Zorn der Höheren sich auch auf die Gemeinschaft des Verletzers herabsenkt, mag diese Familie, Sippe oder Stamm sein. Dann gehört diese Reaktion aber auch ins Gebiet des Rechtes, und zwar des uns hier speziell interessierenden Strafrechtes.

¹ SCHURTZ, S. 552.

² Grundriß, Bd. II, S. 3ff.

Die auf die Schädigung eines anderen durch Zauberei erfolgende Reaktion ist dagegen von vornherein eine dem Recht zugehörige Angelegenheit. Hier handelt es sich nicht etwa um Verletzung höherer Gewalten, durch die erst mittelbar Mitmenschen in Mitleidenschaft gezogen werden, sondern um unmittelbare Verletzung dieser, sei es durch die eigene magische Kraft des Täters oder mit Hilfe eines übernatürlichen Wesens, das also als Mittäter, nicht als Verletzter auftritt.

Schwieriger als die Ziehung der Grenzlinie zwischen Recht und Religion, die immerhin noch ziemlich einfach erscheint, ist die Lösung der Streitfrage der Abgrenzung des Rechtes von Sitte und Brauch. Leicht ist sie für unsere heutigen Verhältnisse, und wir können unbedenklich mit POST¹ das Recht bezeichnen als „denjenigen Teil der Volkssitte, welchen ein konkreter Staat zu der seinigen gemacht hat“. Für Völker aber, die keine Staatenbildung kennen, entfällt der Wert dieser Bestimmung von selbst, was POST auch zugibt. Auch die Eskimo kennen keinen Staat und keine Staatsgewalt. Ihr nur schwach, wenn überhaupt ausgebildetes Häuptlingstum hat keine rechtsetzende Gewalt. Nur Ansätze zur Rechtsprechung² und Strafvollstreckung³ finden sich vereinzelt. BOAS⁴ erzählt zwar einen ganz allein stehenden Fall des Erlasses von Vorschriften durch einen Häuptling der Aivilik-Eskimo an der Westküste der Hudson-Bai. Allein dieser bezieht sich auf rein religiöse Vorschriften und wird an eine ganz sagenhafte Person in ferner Vergangenheit geknüpft, so daß er wohl auf sogenannter Ätiologie beruhen dürfte. Auch die Schamanen, die Angakut, haben keine Rechtsetzungsbefugnis. Als rechtsbildender Faktor kommt nur die aus der Rechtsüberzeugung erfolgende Übung der Gemeinschaft in Betracht, mit anderen Worten Gewohnheitsrecht. Bezeichnend ist dafür, was NELSON⁵ von den Alaska-Eskimo sagt: „If asked, why they do certain things, they would almost invariably reply: we have always done so.“

Den eben genannten Entstehungsgrund haben nun aber Sitte und Brauch ebenfalls, wie sie auch dieselbe zwingende Kraft besitzen⁶: „Usages and customs to the natives have the same importance as laws“ sagt RINK⁷ mit Recht. Aus Entstehungsgrund und Geltungskraft kann man also keinen Unterschied zwischen Recht und Sitte herleiten. POST⁸ gibt auch zu, daß bei den meisten Naturvölkern sich ein Rechtsgebiet von dem allgemeinen Gebiete der Volkssitte nicht klar trennen lasse. Er sieht nun in den Verträgen, durch welche eine Blutfehde zwischen mehreren Geschlechtsgenossenschaften beendet wurde, und in dem Herkommen, das sich für den Ausgleich solcher Blutfehden bildete, das älteste Keimgebiet des Rechtes, also im Völkerrechte, und meint, daß später sich auch innerhalb der bisher ganz geschlossenen ethnologischen Bil-

¹ Bausteine, Bd. I, S. 46.

² Smithsundgebiet: RASMUSSEN, Nye M., S. 29—30.

³ Baffinsland: BOAS, I, Appendix, Note 4.

⁴ BOAS, II, Bd. II, S. 485.

⁵ S. 294.

⁶ In demselben Sinne auch WEIGELIN, S. 321 und 322, der wieder in der Verpflichtungskraft noch einen Unterschied der Sitte vom bloßen Brauche sieht.

⁷ Tribes, Bd. II, S. 25.

⁸ A. a. O.

dungen nach Lösung der vollständigen organischen Verwachsung der einzelnen ein Rechtsgebiet erzeugt habe, derart, daß die Einzelindividuen in ihrem Streben gegeneinander gerieten, ein Widerstreit, der ebenso sehr der Regelung bedurfte, wie der Kampf zwischen verschiedenen Verbänden¹. Dies mag vielleicht richtig sein. Es berührt aber die Frage nach der Entstehung des Rechtes, die heute noch nicht zu lösen ist, sondern das letzte Problem der vergleichenden Rechtswissenschaft bildet. Die Frage nach dem Unterschiede zwischen Recht und Sitte entscheidet es nicht. Post scheint aber doch damit, wenn vielleicht auch unbewußt, auf dem richtigen Pfade zu sein.

Meiner Ansicht nach ist das Recht keine bloße Unterabteilung der Sitte. Es gibt Sitten und Bräuche auf dem Gebiete der Religion, der Geselligkeit und auf anderen Gebiete menschlichen Lebens so gut, wie auf dem Gebiete des Rechtes. Man muß nicht Recht und Sitte einander gegenüberstellen, sondern Recht, Religion, Geselligkeit usw. Was man als Sitten und Bräuche bezeichnet, gehört nun teils in das Gebiet des Rechtes, wie Kriegs- und Friedensgebräuche, teils in das Gebiet der Religion, wie das Feiern religiöser Feste oder die Bestattungssitten, teils in das Gebiet der Geselligkeit, wie das Begehen solcher Feste, die lediglich der Unterhaltung der Teilnehmer dienen, wie beispielsweise Sportfeste, auch viele Trinkgelage, soweit diese keinen religiösen Grund haben, teils in andere Gebiete menschlichen Lebens. Dasselbe meint wohl auch SCHURTZ, wenn er sagt: „Die Gebräuche sind gewissermaßen der allgemeine Nährboden, aus dem dann Staats- und Rechtsformen, Sittengesetze und Religionen emporwachsen².“ Nur versteht er unter den Rechtsgebräuchen anscheinend allein solche des internationalen Verkehrs³. Den Unterschied von Recht und Religion habe ich bereits dahin bestimmt, daß diese das Verhältnis der Menschen zu übernatürlichen Gewalten regelt, jenes dagegen ihre Beziehungen zu einander. Das letztere tut aber die Geselligkeit ebenfalls. Worin besteht nun der Unterschied zwischen Geselligkeitssitten und Rechtssitten? Man kann hier wohl nichts anderes sagen, als — mag dies auch etwas gekünstelt klingen — daß Rechtssitten bei Naturvölkern alle die Sitten und Bräuche sind, aus denen auf höheren Stufen der Entwicklung Rechtsnormen erwachsen sind. Auch Post's letztgenannter Erklärungsversuch läßt dies als Unterscheidungsmerkmal vermuten, ein anderes enthält er meines Erachtens jedenfalls nicht.

Ich bin mir durchaus bewußt, daß ich mit diesen Ausführungen noch keine endgültige, einwandfreie Entscheidung der überaus schwierigen Frage gegeben habe, die allein einer längeren Abhandlung wert erscheint und noch lange nicht spruchreif ist. Ich mußte sie hier aber, wenn auch nur kurz, beleuchten und denke, daß die gegebene Antwort für den Zweck dieser Arbeit ausreicht.

Ebensowenig nun wie bei Naturvölkern eine strenge Scheidung der verschiedenen Seiten des geistigen Lebens in die uns bei der Vielseitigkeit unserer Lebensäußerungen geläufigen Kategorien möglich ist, kann dies inner-

¹ A. a. O.

² S. 182.

³ S. 183.

halb des Rechtes geschehen. Zivilrecht und Strafrecht in unserem Sinne sind schwer von einander zu trennen. So ruft bei den Eskimo die Nichterfüllung privatrechtlicher Ansprüche dieselbe Reaktion hervor, wie die Begehung von Verbrechen, d. h. für beide Arten hat man entweder die Rache oder die privatrechtliche Entschädigung. Ja, die Rache, die nur das Ziel verfolgt, dem Gegner ein Übel zuzufügen, kommt in erster Linie in Betracht. Nur mittelbar kann sie dazu führen, den zivilrechtlichen Anspruch zu verwirklichen, sei es, daß sie den Gegner anhält, seine Schuld zu tilgen¹, oder das gestohlene Gut wieder herauszugeben². Einen direkten Zwang dazu gibt es nicht. Dementsprechend ist auch eine Scheidung zwischen zivil- und strafprozeßrechtlichen Verfahren nicht möglich, soweit auf einer Kulturstufe wie der der Eskimo überhaupt schon von einem Prozeßverfahren gesprochen werden kann. Das muß man sich stets vor Augen halten.

II. Der Rechtsbruch.

1. Allgemeines.

Die auf den Ausgleich von Rechtsbrüchen zielenden Handlungen sind, so wie sie uns bei den Eskimo entgegentreten, unter zwei große Begriffe zu bringen, die unregelte und die geregelte Reaktion. Die erste ist die völlig triebartige, durch keinerlei Rücksicht auf andere gehemmte Rache, die zweite umfaßt diejenigen Handlungen, die als zulässiger Ausgleich des betreffenden Rechtsbruches von der Gemeinschaft anerkannt sind. Nur diese also trägt rechtlichen Charakter oder ist doch wenigstens werdendes Recht. Da die Grenzen zwischen beiden aber nicht scharf zu ziehen sind, besonders weil die geregelte Reaktion manches enthält, was an die unregelte erinnert, und weil diese doch ebenfalls dem Ausgleich von Rechtsbrüchen dient, so darf letztere hier nicht außer acht gelassen werden, wenn auch ihre psychologische Analyse nicht versucht werden soll. Beide Arten müssen jedoch bei der Betrachtung des Rechtsbruches und der Ausgleichshandlungen, in die sich die vorliegende Arbeit gliedert, auseinandergehalten werden.

2. Das Rechtsgut.

Welches Recht muß gebrochen sein, damit die Reaktion darauf einsetzt? Mit anderen Worten: Was wird als Rechtsgut angesehen?

Nach v. Liszt³ ist Rechtsgut stets das menschliche Dasein in seinen verschiedenen Ausgestaltungen. Bei der unregelten Reaktion, der triebartigen Rache, ist jede Seite des Daseins Rechtsgut, d. h. es genügt jedes Lebensinteresse. Rechtsgut und Lebensgut sind hier identisch. Daher kommt es, daß auch die Verletzung des geringsten Interesses zur Reaktion führt, und zwar meist zur blutigen. Beispiele sind für die Eskimo die folgenden, bei denen ein Mensch getötet oder zu töten versucht wird: Wegen Weigerung, einem anderen die Frau als Ruderin zu überlassen, oder bei einem geplanten Morde

¹ Westgrönland: CRANZ, S. 231.

² Coronation-Golf: JENNESS, S. 94; Alaska: NELSON, S. 293.

³ Vorlesung über Strafrecht in Berlin. Wintersemester 1907/1908.

Beihilfe zu leisten¹, wegen Verweigerung des ehebrecherischen Beischlafes² oder des Verkaufes eines Gürtels³; wegen verweigerten Frauentausches⁴, wegen Nichtüberlassung eines Gegenstandes⁵, infolge bloßen Streites beim Kartenspiele⁶, wegen Begießung mit kaltem Wasser während einer Beschwörungsextrase⁷, wegen Schlagens der Mutter durch den Stiefvater⁸. Vom letztgenannten Gebiete sagt HOLM auch ganz allgemein: „Hvis Angmagsalikerne blive fornaarmede paa nogen, da holde de enten Trommedans med denne, eller haevne sig ved Tyveri eller Snigmord“⁹, wobei doch wohl annehmbarerweise mit dem Ausdruck „fornaarmede“ auch solche bloßen Interessenverletzungen geringfügiger Art, wie die eben genannten, gemeint sind.

Es handelt sich hier niemals um Lebensgüter, die von der Eskimogemeinschaft als Rechtsgüter anerkannt sind, auch bei dem Frauentausche nicht, denn niemand hat ein Recht auf einen solchen. Anders ist es bei der geregelten Reaktion, eben derjenigen, die sich auf die Rechtsüberzeugung und -übung der Gemeinschaft stützt. Hier ist der Kreis der geschützten Güter weit enger. Die Blutrache setzt fast nur bei Vernichtung des Lebens ein, die übrigen Lebensgüter werden im Zweikampfe oder durch die bloße Buße geschützt, die Gemeinschaft selbst rafft sich nur zur Wahrung ihrer wichtigsten Interessen auf¹⁰. Nun ist allerdings beim Singstreit z. B. niemand gehindert, in diesem alles Mögliche, also auch Interessenverletzungen geringster Art, wie die in den angeführten Beispielen der unregelmäßigen Reaktion enthaltenen, zu rächen. Allein die Gesamtheit fällt hier das Urteil, ihre Überzeugung ist also maßgebend. Daß auch solche Sachen, wie geringe Fängertüchtigkeit, ein triftiger Anlaß zum Singstreit sind¹¹, darf uns dabei nicht wundernehmen, da Tüchtigkeit im Seetierfang für die mit einer äußerst harten Natur kämpfenden Eskimo von höchster sozialer Wichtigkeit ist. Jedes Volk hat eben sein besonderes Recht, und was dem einen kaum als Vergehen erscheinen mag, ist dem anderen ein schweres Verbrechen.

Vor allen Dingen ist aber beim Singstreit wie auch bei den übrigen Zweikampfarten das Maß der erlaubten Rache bedeutend geringer als bei der unregelmäßigen Reaktion.

3. Verschuldensprinzip und Erfolgshaftung.

Die Stellung des Strafrechtes zum Verschuldensprinzip nennt HELLWIG¹² den „Gradmesser strafrechtlicher und damit auch kultureller Entwicklung eines

¹ Norton-Sund, Alaska: NELSON, S. 306.

² Mackenziegebiet: PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 234.

³ Mackenziegebiet: PETITOT, a. a. O., S. 298.

⁴ Nugumiut, Baffinsland: HALL, Life Bd. II, S. 320.

⁵ Cumberland-Sund: BOAS II, S. 293. Cornation-Golf: JENNESS, S. 94.

⁶ Hortonfluß, Coronation-Golf: STEFANSSON, S. 310.

⁷ Westgrönland: P. EGEDE, S. 285—286.

⁸ Angmagsalik, Ostgrönland: HOLM, S. 93.

⁹ A. a. O.

¹⁰ Die näheren Belege enthalten die einzelnen Kapitel.

¹¹ RINK, Evæntyr, Suppl. Lied Nr. 146; HOLM, S. 159 und RINK, a. a. O. Nr. 30.

¹² S. 20.

Volkes“. Wollte man diesen Maßstab ohne weiteres an die Kultur und das Recht eines Volkes legen, so dürfte das Urteil oft recht einseitig sein. Denn die Kultur eines Volkes braucht nicht notwendig in allen ihren Teilen auf gleicher Höhe der Entwicklung zu stehen. So kann man von der eskimoischen durchaus nicht sagen, daß sie allgemein auf tiefer Stufe stände, im Gegenteil, in der Seetüchtigkeit nehmen sie es mit den Polynesiern durchaus auf, und auch ihr Strafrecht ist durchaus nicht primitiv im eigentlichen Sinne des Wortes. Und doch hat es die unterschiedliche Behandlung von schuldhafter und bloß zufälliger Verursachung des Verbrechenserfolges noch nicht aufgenommen. Ein Fall von der Westküste der Hudson-Bai scheint allerdings bei oberflächlicher Betrachtung das Gegenteil zu besagen, als ob doch das Ungefährwerk milder behandelt würde als das Willenswerk, so daß seine nähere Untersuchung nötig ist. KLUTSCHAK¹ berichtet nämlich, daß gelegentlich eines Scheibenschießens bei den Aivilik-Eskimo eines der als Gäste anwesenden Mitglieder des südlicher wohnenden Kinipetu-Stammes leicht verletzt wurde. Für diese Verletzung verlangte der Kinipetu-Stamm einen „Schadenersatz“, und erst nach dessen Weigerung wurde dem ganzen Aivilik-Stamme die Fehde erklärt, die jedoch nur durch je drei Mitglieder beider Stämme ausgetragen wurde, während die übrigen in Frieden weiterlebten. Daraus, daß KLUTSCHAK die Verweigerung des Schadenersatzes als „vollkommen gerechterweise“ erfolgt bezeichnet, ist zu entnehmen, daß es sich um bloß zufällige Verletzung — höchstens könnte ganz geringe Fahrlässigkeit in Frage kommen — handelt. Die Tatsache, daß zuerst Schadenersatz gefordert wird, ehe die Fehde einsetzt, sowie die Beschränkung dieser auf drei Mitglieder jedes Stammes könnten nun den Anschein erwecken, als würden solche Verletzungen nicht so streng geahndet als absichtliche, dergestalt, daß bei ihnen erst im Falle der Ablehnung einer Vermögensbuße blutige Rache gestattet ist, und diese dann auch nur in der genannten Beschränkung. Allein die spärlichen Quellen über den Kinipetu-Stamm erlauben keinen Schluß darüber, ob bei ihnen nicht auch die Ahndung verschuldeter Vergehen in genau derselben Weise erfolgt, womit die unterschiedliche Behandlung beider von selbst entfiel. Dann ist aber auch KLUTSCHAK kein klassischer Zeuge. Seine Beobachtungen hat er im allgemeinen nicht sehr sorgfältig angestellt. Obwohl er sich des Gegenteils rühmt, beherrscht er die Sprache z. B. nur unvollkommen; seine Aufzeichnungen darüber enthalten, wie leicht festzustellen ist, Fehler². Mag dieser Mangel nun auch durch den Dolmetscher der Schwatkaschen Franklin-Aufsuchungspartie, an der KLUTSCHAK teilnahm, den durch C. F. HALL's Begleitung- und besonders durch seine Tüchtigkeit auf der gefährvollen Schollenfahrt der Polaris-Leute anfangs der siebziger Jahre berühmt gewordenen Eskimo Joe Eberbieng, ausgeglichen worden sein, so besaß doch KLUTSCHAK wieder zu wenig Schulung, als daß seine Angaben, zum mindesten auf rechtlchem Gebiete, als völlig einwandfrei behandelt werden dürften. Besonders ist aber auch der vorliegende Bericht in sich nicht klar. Die Angabe über den Schadenersatz ist zu allgemein gehalten. Es wird nicht gesagt, was denn eigentlich als solcher gefordert wurde. Leicht

¹ S. 227.

² A. a. O., S. 229.

kann KLUTSCHAK einfach sich mit seinen europäischen Rechtsbegriffen den nicht recht verstandenen Fall zurechtgereimt haben. Die Vermögensbuße ist, wie noch später¹ gezeigt werden wird, durchaus keine spezifische Eskimositte, und besonders die Mitteilung, daß die Fehde nur durch je drei Mitglieder der beiden Stämme ausgetragen wurde, steht vorläufig vollkommen vereinzelt in der Eskimoliteratur da, so daß sie schon deshalb mit Vorsicht aufzunehmen ist. Möglich, nicht wahrscheinlich allerdings, ist auch, daß nicht die Zufälligkeit der Verletzung, sondern ihre Geringfügigkeit der Grund für ihre mildere Behandlung ist, sofern man diese als gegeben annimmt, nicht wahrscheinlich darum, weil dann wohl KLUTSCHAK das Verlangen des Schadenersatzes nicht ungerechtfertigt genannt hätte. Alles in allem kann jedenfalls KLUTSCHAK's Bericht nicht als Beweis dafür gelten, daß ein Unterschied in der Behandlung von Willenswerk und Ungefährwerk gemacht wird.

Das Gegenteil ist auch aus einer Sage der zentralen Eskimo zu entnehmen. Diese, die Sage von den Tornit, einem Volke, das früher mit den Eskimo zusammen gewohnt haben soll, erzählt, daß die Tornit deswegen die Rache der Eskimo fürchteten und darum auswanderten, weil bei einem gemeinsamen Spiele ein Eskimo im Fallen den Hals gebrochen, habe². Mag auch die Wirklichkeit dieser Begebenheit höchst zweifelhaft sein, so spiegeln Sagen doch meist die Anschauung des Volkes wider, das sie bewahrt, und wandeln sich mit dieser.

Die weiteren Belege für das Bestehen der reinen Erfolgshaftung bei den Eskimo werden besser in anderem Zusammenhange besprochen. Ich verweise daher hier auf den entsprechenden Teil meiner Arbeit³. Daß sie auch der ungeregelten Reaktion eignet, erscheint nach dem über die geregelte Gesagten fast selbstverständlich, wird aber, wenigstens für Alaska, durch eine Stelle bei NELSON⁴ belegt, nach der ein Vater die zufällige Verletzung eines Auges seines Söhnchens durch einen anderen Knaben blutig rächt.

Wird sogar das Ungefährwerk genau so behandelt, wie die absichtliche Tat, so wird auch zwischen vorsätzlicher und fahrlässiger Handlung kein Unterschied gemacht werden. Für Westgrönland ergibt sich das aus folgender Begebenheit, die H. EGEDE Saabye⁵ berichtet: Beim Zerlegen eines Walfisches hatte ein Eskimo einem anderen sein Messer in den Leib gerannt, wie die Quelle besagt „vielleicht etwas unvorsichtiger als gewöhnlich“. Diese Unvorsichtigkeit kann mit Hinsicht darauf, daß bei einem solchen Walfischzerlegen, das immer ein großes Fest bedeutet, alle Einwohner des Ortes, mit Messern bewaffnet, sich in wilder Gier auf das getötete Tier stürzen⁶, nur gering gewesen sein. Und doch meint der Berichterstatter, daß der Vorfall gerächt worden wäre, wäre er nicht unter seinen getauften, sondern unter den heidnischen Eskimo geschehen, denn die Freunde des Getöteten versuchen dessen

¹ III, 3 C.

² BOAS, I, S. 636.

³ II, 5 C.

⁴ S. 328.

⁵ S. 94; vgl. auch RINK, Eventyr II, Nr. 40, wo fahrlässige Tötung die Blutrache hervorruft.

⁶ NANSEN, Eskimoleben, S. 95 nach DALAGER.

Witwe zu überreden, die Blutrache ins Werk zu setzen, was diese mit den Worten zurückweist: „Das bringt meinen Geliebten nicht zurück. Der Mord geschah nicht aus Vorsatz, und ich bin eine Gläubige.“ Man sieht hier deutlich die ursprünglich eskimoische Auffassung im Widerstreit mit der christlich-europäischen, von der sie in Grönland jetzt überall verdrängt worden ist. Dann hören wir noch vom Stamme der Netchillik-Eskimo auf König Wilhelms-Land, dem Schauplatz der Franklin-Katastrophe im Gebiete der zentralen Eskimo, daß dort der Eskimo Umiktuallu seinen kleinen Pflegesohn tötete, weil dieser sein Söhnchen mit der Flinte des Pflegevaters versehentlich erschossen hatte¹. Auch hier ist das Versehen recht gering, denn der Pflegevater hat es selbst dadurch mitverschuldet, daß er entgegen häufigen Ermahnungen der Norweger stets das Gewehr den Kindern leicht erreichbar geladen in seinem Zelte hängen ließ.

4. Die Zurechnungsfähigkeit des Täters.

Der ebenbenannte Fall berührt zugleich die Frage, ob die Zurechnungsfähigkeit des Täters bei der Beurteilung seiner Tat berücksichtigt wird. Hiernach ist dies nicht der Fall, wie nach allem Bisherigen auch nicht anders erwartet werden konnte. Die Tötung des Pflegesohnes durch Umiktuallu fällt als Akt der Hausjustiz² unter den Begriff der geregelten Reaktion. Daß auch die ungeregelte solche Berücksichtigung nicht kennt, ergibt der bereits unter II. 3. von mir erwähnte Fall, den NELSON berichtet. Hier wie dort handelt es sich um Kinder in nach unseren Begriffen durchaus strafunmündigem Alter. Jugendllichkeit des Täters scheint demnach kein Strafausschließungsgrund zu sein, ebensowenig aber wohl geistige Störungen, denn die Beachtung der einen ergibt fast mit Notwendigkeit die der anderen. Die Angabe STEFANSON's³ gelegentlich eines in Trunkenheit ausgeführten Mordes, daß dieser nicht als richtiger Mord, sondern als „as if asleep and dreaming“ begangen angesehen würde, ist ganz vereinzelt und steht vollkommen im Widerspruch mit dem Bilde, das wir bisher von der eskimoischen Auffassung des Verbrechens erhalten haben. Zudem legt die Gegend, auf die sich die Quelle bezieht — Unulivik in Alaska im Gebiete der Point Barrow-Eskimo an der Grenze des Gebietes der Malemut — die Vermutung europäischen Einflusses nahe, so daß kaum anzunehmen ist, daß die Quelle wirklich eskimoische Anschauung widerspiegelt. Die Nichtberücksichtigung der Zurechnungsfähigkeit des Täters ergibt sich ja auch schon fast mit Notwendigkeit aus der oben⁴ bereits gezeigten Geltung der Erfolgshaftung.

5. Ursächlicher Zusammenhang zwischen Willensbetätigung und Erfolg.

Die uns geläufige Vorstellung von dem Kausalzusammenhange zwischen der Willensbetätigung des Täters und der in der Außenwelt hervorgerufenen Veränderung, für die er haftbar gemacht werden soll, erfährt bei den Eskimo, wie bei vielen Völkern, eine sehr weitgehende Erweiterung durch den Glauben

¹ AMUNDSEN, S. 167.

² III, 3 D.

³ S. 333.

⁴ II, 3.

an die Wirkung übernatürlicher Kräfte, ein Glaube, der auch heute noch im Privatleben der Europäer durchaus verbreitet ist und vor nicht langer Zeit auch deren Recht beherrscht hat.

a) Die Zauberei.

In erster Linie ist hier der Glaube an die Zauberei zu nennen, deren Zugehörigkeit zum Gebiete des Rechtes ich bereits bei Besprechung des Unterschiedes zwischen diesem und der Religion betonte¹.

Unter Zauberei im strafrechtlichen Sinne verstehe ich die absichtliche Herbeiführung einer Veränderung in der Außenwelt auf übernatürlichem Wege entweder durch die eigene magische Kraft oder durch das Mittel eines übernatürlichen Wesens, das man beherrscht oder sich geneigt gemacht hat. Ich fasse den Begriff also etwas weiter, als dies in der Religionswissenschaft gewöhnlich der Fall zu sein pflegt. Eine nähere Darlegung der Art, wie die Verursachung des Erfolges hier gedacht wird, gehört nicht in die vorliegende Arbeit, die nur die rechtliche Seite der Sache in Betracht zieht, sondern in die genannte Wissenschaft. In strafrechtlichem Sinne kann die Veränderung in der Außenwelt nur die Verletzung der Güter anderer Menschen sein, wobei hier meist das Leben und die Gesundheit in Frage kommen, gilt doch auch bei den Eskimo wie anderwärts² fast jeder Todesfall, der nicht auf andere Weise erklärt werden kann, als auf übernatürlichem Wege hervorgerufen.

Der Glaube an Zauberei in dem genannten Sinne scheint allgemein zu sein bei den Eskimo. Sie ist der bei ihnen am meisten gefürchtete Rechtsbruch und veranlaßt am schnellsten die Gesamtheit der Genossen zum Einschreiten gegen den Täter, wie noch später³ zu zeigen sein wird. Die genauesten Angaben haben wir von Grönland, der West- und Ostküste, wo man scharf unterscheidet zwischen den Angakut, den Schamanen, die ihre Kräfte zum Heile der Gemeinschaft gebrauchen, und den Ilisitsut (Einheit: Ilisitsok), die sie im entgegengesetzten Sinne anwenden. So sagt P. EGEDE: „Iliseetsok ist ein Hexenmeister, der Unglück anrichtet, Leute mit tötlichen Worten umbringt und mit seiner Hexerei Vögel, Fische und Tiere vom Lande und aus dem Meere verjagt. Deshalb machen sie sich kein Bedenken, solche schädliche Leute zu erschlagen, zu zerhauen und ins Meer zu werfen⁴.“ Und von Ostgrönland, dem klassischen Lande des Angakokwesens, berichtet Kapitän HOLM: „Naar en Angakoklaering i ti Aar har uddannet sig og ikke givet sig tilkjende som Angakok, da maa han arbejde raa at blive Ilisitsok. Ilisitsokernes vigtigste Kunst er at kunne lave Tupileker, som skulde draabe de Mennesker, der udsendes imod⁵.“ In derselben Weise ist das Verhältnis zwischen beiden Kategorien dieser Zauberkünstler wohl für Alaska aufzufassen, wenn NELSON⁶

¹ Siehe Einleitung.

² Vgl. z. B. GRAEBNER, Soziale Systeme, S. 6.

³ III, 3 E, f, a.

⁴ P. EGEDE, S. 219; vgl. auch SAABYE S. XXXIX. Über die religiöse Seite der Frage RINK, Tales, S. 49: „It appears to have been practised by supernatural beings as well as by mankind.“

⁵ HOLM, S. 135. Vgl. auch RASMUSSEN, Grönlandsagen, S. 264.

⁶ S. 429.

sagt, daß dort der Angakok, der im Verdachte steht, seine Macht zum Nachteile der Gesamtheit zu gebrauchen, in Gefahr schwebt, auf allgemeinen Beschluß getötet zu werden, nur daß anscheinend hier keine so scharfe Abgrenzung zwischen Zauberpriestern und — der Gemeinschaft schädlichen — Hexenmeistern vorhanden ist. DALL¹ bestätigt von den Eskimo des Norton-Sundes in Alaska, daß sie die Vorstellung haben, der Tod von Menschen könne durch Zauberei (*shamanism*) hervorgerufen werden; allerdings sei sie nicht so häufig wie bei den Indianern. Für LABRADOR ist die Erscheinung durch TURNER² belegt. Auch in den zentralen Gebieten herrscht sie³. Hierher gehört auch der Seelenraub, der zur Folge hat, daß die der Seele Beraubten sterben⁴, wie von Ostgrönland⁵, dem Gebiete des Smith-Sundes in Nordgrönland⁶ und Alaska⁷ berichtet ist. Schließlich haben wir in allerletzter Zeit noch Nachrichten erhalten, daß der Glaube, anderen auf übernatürlichem Wege Schaden zufügen zu können, auch bei den bisher am wenigsten bekannten Eskimo des Coronation-Golfes an der Nordküste Amerikas herrscht⁸. Somit konnte ich ihn eigentlich nur für das Gebiet der Mündung des Mackenzieflusses nicht feststellen, eine Tatsache, die aber wohl nur in dem Mangel der Quellen ihre Ursache haben wird.

b) Übertretung religiöser Vorschriften.

Außer durch Zauberei kann nach dem Glauben der Eskimo Unheil über Mitmenschen auch durch die Übertretung von Vorschriften religiöser Art gebracht werden, die eben dann, wie bereits⁹ erwähnt, rechtlichen Charakter erhalten. Oft rächen sich die dadurch verletzten höheren Gewalten nur an dem Täter selbst¹⁰. Dann braucht niemand gegen ihn einzuschreiten. Das wird aber nötig, sobald der Zorn der Verletzten sich auf andere als den Verletzer herabsenkt. Nach der Vorstellung der Eskimo ist das nun meist der Fall. Der Tod eines Menschen, seine Erkrankung¹¹, der ungünstige Ausgang einer Jagd oder das Ausbleiben der Jagdtiere überhaupt wird fast stets, wenn nicht auf Zauberei, so doch auf eine solche Ursache zurückgeführt. Unter den in Frage kommenden Übertretungen sind zu nennen: vor allem die Verheimlichung einer Fehlgeburt¹² dann die Tötung bestimmter Tiere¹³, lautes Lachen oder anderer Lärm bei den Daheimgebliebenen, während die Männer auf der Jagd sind¹⁴, Ver-

¹ Juk. Terr., S. 146.

² S. 199. Vgl. dazu auch ERDMANN, S. 49: *elistpok* er hext einen anderen tot.

³ BOAS, II, S. 117, und Eskimodialekt, S. 101: *ilī'sevog* er singt einen Zaubergesang; Southampton-Insel: BOAS, II, S. 471.

⁴ RASMUSSEN, People, S. 156; THALBITZER, S. 145 (nach HOLM).

⁵ THALBITZER, S. 145.

⁶ RASMUSSEN, a. a. O., und Neue Menschen, S. 26.

⁷ NELSON, S. 422.

⁸ JENNESS, S. 95, 195—196.

⁹ Vgl. die Einleitung.

¹⁰ RASMUSSEN, People, S. 126—138.

¹¹ TURNER, S. 199—200; STEFÁNSSON, S. 196.

¹² RASMUSSEN, Neue Menschen, S. 91.

¹³ HALL N., S. 322.

¹⁴ SCHNEIDER, Teil II, S. 92.

stöße gegen die Heiratsgesetze¹ und Ähnliches². In allen diesen Fällen erfolgt die Reaktion gegen den Übeltäter in irgendeiner Form, sei es als Akt der Hausjustiz, der Rache der Gesamtheit oder im Singstreit.

c) Verursachung der Verletzung anderer in sonstiger Weise auf übernatürlichem Wege.

Nun hören wir noch von einer Reihe von Beispielen der Schädigung anderer, in denen die Vorstellung der Eingebornen von dem Kausalzusammenhange zwischen Willensbetätigung und Erfolg nicht so deutlich erscheint, wie es bei den beiden bisher besprochenen Kategorien, der Zauberei und der Übertretung abergläubischer Vorschriften, immerhin noch der Fall ist. Ich zähle die Beispiele darum hier einzeln auf:

PETITOT erzählt von den Eskimo am Mackenzieflusse, daß sie nach einer verheerenden Pestilenz geschworen hätten, alle Weißen, die sich auf ihr Gebiet wagten, zu töten³, wie sie auch ihn selbst töten wollten, weil er durch seine Ankunft den Ausbruch einer Epidemie verursacht habe⁴.

Als während der Anwesenheit der Expedition von JOHN ROSS auf der Halbinsel Boothia Felix ein Eingeborner von einem herabfallenden Stein erschlagen wird, glauben die Netchillik-Eskimo, daß dies auf die Anwesenheit der Engländer zurückzuführen sei⁵.

Dieselben Eskimo glauben später, daß an ihrem Mißerfolg auf der Jagd die Anwesenheit der Weißen auf den vor König Wilhelms-Land gestrandeten Schiffen der Franklin-Expedition die Schuld trägt⁶. Während HALL's Aufenthalt in der Repulse-Bai führt ein Angakok den Tod des Weibes des „Häuptlings“ der Aivilik-Eskimo auf die Ankunft der Eskimo von der Pelly-Bai zurück, wodurch des Häuptlings alter Widerwille gegen diese sich erneuert⁷. Ebenso soll HALL's Ankunft schuld am Tode zweier Eskimo sein⁸.

Als der Genannte sich auf seiner Reise von der Repulse-Bai nach König Wilhelms-Land befand, weigerten sich seine Aivilik-Leute, weiter mit ihm zu gehen, aus Furcht, der Tod vieler Pelly-Bai- und Netchillik-Eskimo könnte einem von ihnen zugerechnet werden⁹.

Die Art, in der hier die Verursachung des Erfolges gedacht wird, liegt durchaus nicht klar zutage. Man könnte die Beispiele sogar mit einigem Recht einfach unter die Klasse der Zauberei bringen. Allein mir scheint doch eher folgendes vorzuliegen: In allen Fällen handelt es sich um die Ankunft von Fremden auf dem Gebiete des von dem Unglücke betroffenen Stammes, mögen es nun Weiße oder Eskimo anderer Stämme sein, die sich hier aber

¹ TURNER, S. 199—200; HAWKES, S. 134.

² JENNESS, S. 171: „some taboo has been broken“; RINK, Tales, S. 34. Vgl. vor allem auch die Ausführungen über Religion in BOAS, II.

³ Les Gr. Esqu., S. 118.

⁴ A. a. O., S. 207.

⁵ ROSS, Zweite Reise, Bd. II, S. 14.

⁶ HALL N., S. 591.

⁷ HALL N., S. 282.

⁸ HALL, a. a. O., S. 322.

⁹ Derselbe, a. a. O., S. 394.

gegenseitig fürchten¹. Die Anwesenheit dieser Fremden, denen man Mißtrauen entgegenbringt, wird natürlich unangenehm empfunden. Und was einem selbst unangenehm ist, muß natürlich auch den übernatürlichen Wesen, die man sich ja nach dem eigenen Vorbilde denkt, zuwider sein. Was Wunder also, wenn diese ihrem Zorne Ausdruck geben, indem sie Krankheiten und Unglücksfälle senden, die man sowieso stets geneigt ist, auf persönliche Urheber zurückzuführen. Damit ist dann der Kausalzusammenhang der Ankunft der Fremdlinge mit dem schädigenden Ereignis ohne weiteres gegeben². Eine endgültige Beantwortung der Frage nach der Vorstellung, die die Eingebornen von der Art dieses Zusammenhanges haben, wird sich erst nach umfassenden kulturgeschichtlichen Untersuchungen größeren Stiles besonders auf religionswissenschaftlichem Gebiete geben lassen. Mir scheint aber die zweitgenannte Erklärung wahrscheinlicher als die Anwendung des Begriffes der Zauberei, von der doch wohl wenigstens in einer der Quellen eine Erwähnung sich finden müßte.

Während nun bei dieser der schädigende Erfolg von dem Täter gewollt ist, und auch bei der zweiten Art der Schädigung anderer, der Verletzung religiöser Vorschriften, dem Täter wenigstens Fahrlässigkeit vorgeworfen werden kann, ist bei der eben behandelten Klasse von Fällen offenbar keines von beiden der Fall. Wir haben hier also weitere Belege für das Bestehen der reinen Erfolgshaftung bei den Eskimo, worauf ich oben³ bereits hingewiesen habe, und zwar in verhältnismäßig reicher Zahl.

d) Die sogenannte „ungerichtete“ Rache.

Ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Willensbetätigung eines Menschen und dem eingetretenen Ereignis, für das man Rache nimmt, ist in den jetzt zu besprechenden Fällen schlechterdings unmöglich. Es sind folgende:

Ein Eskimo vom Stamme der Padlimiut, an der Ostküste des Baffinslandes, verwundet einen anderen, weil ihm sein Feuerbohrer ausgeglitten ist⁴.

Der Nugumiut-Eskimo Akkalow (Frobisher-Bai auf Baffinsland) beschließt aus Schmerz über den Tod seines Sohnes, irgend jemand zu töten⁵.

Der Cumberland-Sund-Eskimo Apartsoo ist von anderen Männern tödlich verwundet worden. Seine eigene Frau, die ihn vor den Verfolgern retten will, ersticht er⁶.

Kookleargnun, ein Eskimo der Pelly-Bai, warnt HALL und seine Begleiter, nach Netchillik zu gehen, da die Sinimiut-Eskimo, deren Gebiet sie auf der Reise durchwandern müssen, darauf brennen, für den in einem Gefechte mit den Netchillik erfolgten Tod zweier ihrer Leute an irgend jemand Rache zu nehmen⁷.

¹ BOAS, I, S. 465.

² Vgl. auch STEFANSSON, Länder, I, S. 144, wo von den allerdings bereits christianisierten Eskimo der Herrscher-Insel (Mackenziegebiet) diese Anschauung direkt ausgesprochen wird.

³ II, 3.

⁴ BOAS, II, S. 286.

⁵ BOAS, a. a. O., S. 299.

⁶ BOAS, a. a. O., S. 294.

⁷ HALL N., S. 259.

Der Pelly-Bai-Eskimo Tungunuk hat einen Verwandten durch den Tod verloren und muß nun jemand töten „to make matters all right between him and his god“¹.

Ere, ein Mann vom Smith-Sunde in Nordgrönland, hat Streit mit seinem Weibe gehabt und wirft aus Ärger darüber seine Hunde mit Steinen².

In all diesen Fällen ist das Objekt, an dem die Rache ausgeübt oder gesucht wird, vollkommen unschuldig an dem eingetretenen Erfolge. STEINMETZ, der in seinen Studien³ eine Reihe ähnlicher Fälle zusammenstellt, behauptet nun, daß diese Art sich zu rächen, die er die „ungerichtete“ Rache nennt, die ursprünglichste gewesen sei. Der Mensch habe zunächst die erlittene Beinträchtigung seines Selbstgefühls dadurch wieder wettgemacht, daß er irgend jemand einen Schaden zufügte, und erst später sich bewußt darauf beschränkt, am wirklichen Verursacher seines Schmerzes Vergeltung zu üben. Der Beweis, den STEINMETZ für diese Behauptung führt, beruht lediglich auf der subjektiven Vorstellung, die er von der Primitivität dieser Racheart hat. Weil sie ihm roher erscheint, als die Rache am wirklichen Täter, so muß sie — folgert STEINMETZ — also in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit zeitlich dieser vorangehen.

Zunächst sind nun STEINMETZ' Fälle durchaus nicht gleichartiger Natur. In Nr. 11 und 18 handelt es sich um Rache an Tieren bzw. leblosen Gegenständen, aber doch am wirklichen Verursacher des Übels. Diese beiden sind also auszuschneiden, ebenso der Fall der Großen Eskimo, den ich darum auch in die Kategorie der im vorhergehenden Abschnitt besprochenen Fälle verwiesen habe. So bleiben nur 16 Beispiele übrig. Auch hinsichtlich dieser besteht aber noch ein Unterschied zwischen solchen, in denen von vornherein anstatt am Verursacher Rache an einem anderen geübt oder versucht wird, und solchen, in denen dies nur geschieht, weil der wirkliche Täter nicht erreichbar ist. Die letzteren sprechen im Gegenteil gerade gegen STEINMETZ' Ansicht. Wie dieser nun selbst zugibt, gehören seine Fälle gar nicht den als besonders niedrig geltenden Völkern an, mit Ausnahme der Papua und Australier⁴, die man aber auch nicht gerade dazu rechnen kann. Sollte die ungerichtete Rache aber die Anfangsstufe der Entwicklung darstellen, so müßte sie doch gerade bei den Völkern mit sehr armer Kultur, also beispielsweise den Feuerländern, Botokuden, den Wedda von Ceylon, Negritos der Philippinen, Semang und Sakai auf der Halbinsel Malakka und anderen⁵ am häufigsten vorkommen. Dagegen konnte ich gerade von den Eskimo eine relativ große Anzahl von Belegen dafür zeigen, und diese gehören durchaus nicht in die eben genannte Gruppe von Völkern. Auch in unseren Verhältnissen ist diese Racheart nicht so gar selten, wie jeder sich durch Beobachtung leicht überzeugen kann. Die endgültige Antwort auf die Frage kann erst nach

¹ HALL, a. a. O., S. 394.

² RASMUSSEN, People, S. 58.

³ Bd. I, S. 318 ff.

⁴ A. a. O., S. 328.

⁵ Die afrikanischen Völker hat STEINMETZ bei seiner Untersuchung nicht berücksichtigt.

genauer Herausarbeitung aller Schichten der menschlichen Kultur und der Untersuchung des jeder von ihnen zugehörenden Rechtes gegeben werden, eine Arbeit, die aber noch manche Jahrzehnte in Anspruch nehmen dürfte. Dann erst kann festgestellt werden, ob der Kulturschicht, die sich nach Lage der Dinge als die menschheitsgeschichtlich älteste erweist, auch die ungerichtete Rache als alleinige oder doch überwiegende Racheart eignet, wogegen ihr Vorkommen bei Völkern mit relativ hoher Kultur an sich nicht spricht, denn auch in Hochkulturen sind alte Schichten noch ziemlich stark vertreten. Gegen diese Möglichkeit spricht jedoch vorläufig ihre anscheinende Seltenheit bei den Völkern unterster Stufe, bei denen sie dann annehmbarerweise doch gerade am häufigsten sein müßte.

Von der interessanten Tatsache, daß diese Art der Rache durch eine lange Kette gleichartiger Rachehandlungen dazu führt, das Interesse der Allgemeinheit für die erlittene Verletzung des einzelnen zu wecken, wie dies von der Gazelle-Halbinsel auf Neupommern berichtet ist¹, konnte ich bei den Eskimo keine Spuren finden.

6. Strafverfolgung von Tieren und leblosen Gegenständen.

Nach heutiger Rechtsanschauung kann Subjekt eines Verbrechens nur der Mensch sein. Daß aber auch Tiere und selbst leblose Gegenstände für angerichtete Schäden bestraft werden, ist mehrfach berichtet². Bei den Eskimo geben die Quellen für das Bestehen einer solchen Rechtsübung keinen Anhalt, zum Teil ist das gerade Gegenteil aus ihnen zu entnehmen. Die ungeregelte Reaktion freilich mag sich auch gegen solche Verursacher von Verletzungen wenden, und so hören wir denn bei P. EGEDE³ von Westgrönland, daß ein Eskimo seine Pfeile zerbricht, weil er mit ihnen auf der Jagd nichts erlegt hat. Bei der auch unter den Eskimo herrschenden Vorstellung von der Be-seelung der Tiere, besonders der Eisbären, dürfte es allerdings nicht wundernehmen, wenn auch die geregelte Reaktion sich gegen diese richtete. Und doch scheint es nicht der Fall zu sein. Die rührende Bärengeschichte, die HALL⁴ von den Aivilik-Eskimo erzählt, in der ein Bär von den Einwohnern des Dorfes, unter denen er lebt, aus Neid über seinen guten Seehundsfang erschlagen wird, kann meines Erachtens nicht als Beleg dafür dienen, weil es sich um eine Fabel handelt und der Bär dabei vollständig als Mensch auftritt, was über die Vorstellung, die sonst herrscht⁵, offenbar hinausgeht. Ebenso wenig kann dies die Angabe SCHNEIDER's von der Labradorküste, daß dort jeder Hund, der einen Menschen gebissen hat, schonungslos getötet werde⁶. SCHNEIDER selbst gibt nicht an, ob es eine eskimoische Gewohnheit ist, und sie sieht ganz darnach aus, als ob sie erst von den Missionären eingeführt wäre. Die Wildheit der nur mit Fleisch gefütterten Eskimohunde ist bekannt, nur durch

¹ SCHURTZ, S. 614 nach DANKO.

² Zusammenstellung bei POST, Grundriß, Bd. II, S. 231 ff.

³ S. 241 -242. Einen ähnlichen Fall vom Smith-Sunde siehe bei RASMUSSEN, People, S. 58.

⁴ HALL N., S. 240.

⁵ BOAS, I, S. 591 f.; STEFÁNSSON, Life, S. 57/58.

⁶ SCHNEIDER, Teil II, S. 43.

die Peitsche mit dem langen, schweren Riemen aus Seehundsleder sind sie im Zaume zu halten. Die Eingebornen haben aber selbst ein Interesse daran, diese Wildheit für die Bärenjagd zu erhalten, da auf dieser die Hunde unschätzbare Helfer sind. Da kommt es nun natürlich auch vor, daß sie sich an Menschen wagen, besonders bei Hungersnot, wovon mir Herr Missionär Filschke einige grausige Beispiele aus dem Jahre 1919 von derselben Gegend mitgeteilt hat¹. Da scheint mir denn die erwähnte Gepflogenheit ein Druckmittel der Missionäre zu sein, um die Eskimo zu größerer Achtsamkeit und zu strengerer Erziehung der Tiere anzuhalten, ein Mittel, das äußerst wirksam sein dürfte, weil die Tiere sehr kostbar sind und ihre Zahl sowieso oft genug von Seuchen gelichtet wird. Daß wenigstens die Westgrönländer die Bestrafung von Tieren nicht kannten, darauf deutet P. EGEDE's² Mitteilung, daß man von ihm Bezahlung forderte, weil sein Hund ohne seines Herrn Wissen erlegte Seehunde gestohlen hatte, um damit seine Jungen zu füttern. Wie sie über die Rache an leblosen Gegenständen dachten, geht aus folgendem hervor: Als EGEDE ihnen aus der Bibel die Stelle vorlas, wie Moses aus Zorn über die Anbetung des goldenen Kalbes durch die Israeliten am Sinai die steinernen Tafeln zerbricht, bemerkten seine Zuhörer verächtlich, das sei ganz die Weise der Kavdlunât (Europäer), sich an leblosen Dingen zu rächen³. Der Missionär fügt noch hinzu: „Auf solche Weise sich zu rächen, ist bei ihnen nicht gebräuchlich und wird für eine besondere Tollheit gehalten, wie es denn auch ist.“ Nach alledem kann man wenigstens vorläufig, solange nicht bestimmtere Nachrichten vorliegen, nicht sagen, daß den Eskimo die Ausübung der Rache an Tieren bekannt sei.

7. Sonstige Merkmale des Rechtsbruches.

Wie es mit der Beachtung der übrigen Merkmale des Rechtsbruches steht, die uns im Rechte der Kulturvölker selbstverständlich ist, kann fast nur aus dem allgemeinen Bilde geschlossen werden, das wir uns nach dem Bisherigen von der Auffassung der Eskimo machen konnten, da direkte Quellenbelege eigentlich gar nicht vorhanden sind. So ist es nach dem Prinzip der reinen Erfolgshaftung wahrscheinlich, daß eine Ahndung der versuchten Handlung, wenigstens soweit sie nicht schon selbst eine Verletzung darstellt, nicht stattfinden wird. Daß bei der Bestrafung wegen Zauberei schon der bloße Verdacht genügt, Zauberer oder Hexe zu sein⁴, beruht nicht auf dem Grundsatz der Bestrafung des verbrecherischen Willens ohne Rücksicht auf den Eintritt eines Erfolges, sondern ergibt sich aus der Gemeingefährlichkeit solcher Individuen, die ja auch zur Folge hat, daß hierbei die Reaktion der ganzen Gemeinschaft am stärksten und raschesten einsetzt. Ebenso ist wohl, im Falle sich mehrere an der Verübung eines Rechtsbruches beteiligen, anzunehmen, daß ein Unterschied zwischen Mittäterschaft und bloßer Beihilfe nicht gemacht wird.

¹ Brief vom 22. August 1919.

² S. 230.

³ P. EGEDE, S. 241—242.

⁴ Brief eines Westgrönländers an P. EGEDE, mitgeteilt bei NANSEN, Eskimoleben, S. 152.

Ebensowenig dürften Notwehr und Notstand die Reaktion auf die Tat verhindern. Hier fand ich nur ein Beispiel für den letzteren, soweit die unregelte Reaktion in Frage kommt. In einer Erzählung vom Cumberland-Sunde im südlichen Baffinsland mauert ein Eskimo den anderen in seiner Hütte ein, damit dieser verhungert, aus Rache dafür, daß er ihm seine Hunde geschlachtet und verzehrt hatte, obgleich diese Tat nur aus bitterer Nahrungsnot geschehen war¹.

Der Abschnitt über den Rechtsbruch und seine Merkmale, den ich hiermit schließe, mußte notgedrungen ziemlich kurz ausfallen, einmal wegen der Unentwickeltheit der Vorstellung, die die Naturvölker von diesen Begriffen haben, sodann auch wegen der Dürftigkeit der Quellen, die darum meist auch nicht erlaubte, uns ein lückenloses Bild von den Verhältnissen bei allen Teilen des Eskimovolkes zu machen.

Ich wende mich jetzt zur Betrachtung der auf den Rechtsbruch folgenden Reaktion, mit anderen Worten der Ausgleichshandlungen, über welche die Quellen weit reichhaltiger fließen, so daß wir ein bedeutend besseres Bild von ihnen erhalten.

III. Die Ausgleichshandlungen.

1. Gliederung.

Wie ich schon einleitend zu dem vorigen Abschnitt² erwähnte, müssen wir auch bei den auf den Rechtsbruch folgenden Ausgleichshandlungen die beiden Kategorien der unregelten und der geregelten Reaktion unterscheiden. Von diesen zeigt die erste hier keine weitere Gliederung, die zweite begreift auf der einen Seite die Blutrache, die Faust- und Ringkämpfe, den eigenartigen Singstreit und die Buße. Diese alle tragen privaten Charakter, d. h. es ist Sache des Verletzten selbst oder seiner Angehörigen, den Ausgleich zu fordern und zu vollziehen, wenn auch wie z. B. beim Singstreit, eine Mitwirkung der Gemeinschaft nicht ausgeschlossen ist. Auf der anderen Seite reihen sich zwei Ausgleichsarten an, die einen öffentlich-rechtlichen Charakter tragen — indem eine den unmittelbar Beteiligten übergeordnete Gewalt den Ausgleich bewirkt —, die Hausjustiz und die Reaktion der Stammes- oder Ortsgemeinschaft. Diese letztere, wie auch die Blutrache und der Singstreit, zeigen wieder noch verschiedene Formen.

2. Die unregelte Reaktion.

Hinsichtlich des Rechtsgutes habe ich oben³ bereits dargetan, daß bei der unregelten Reaktion die Verletzung des geringsten Interesses genügt, um die Ausgleichshandlung zu veranlassen. Bezüglich dieser ist nun hier festzustellen, daß sie in weitaus den meisten Fällen eine maßlose Rache ist, d. h. sie macht erst beim Tode des Verletzers halt. Beweiskräftig hierfür sind besonders die Fälle, in denen das Übel, dessen Ausgleich erstrebt wird, sehr gering ist. Solche sind bereits unter II, 2, aufgezählt. Dann aber kommen auch alle die in Betracht, in denen der Tod des Täters für eine geringere

¹ BOAS, II, S. 282.

² II, 1.

³ II, 2.

Verletzung als Mord gesucht wird bzw. erfolgt, überhaupt Fälle, bei denen Ausgleich und zugefügtes Unrecht in auffälligem Mißverhältnis zu einander stehen. Ob die Vergeltung wirklich bis zur völligen Vernichtung des Verletzers geht, hängt bei der geschilderten Natur dieser Reaktionsart ganz von der seelischen Verfassung des Verletzten ab, nach der er sich auch mal mit einer geringeren Rache zufrieden geben kann. So vergilt der Netchillik-Eskimo Talurnakto eine Ohrfeige nur mit einem blauen Auge¹, und wie die bereits erwähnte² Angabe HOLM's besagt, rächt man sich in Angmagsalik an Grönlands Ostküste durch Singstreit, Diebstahl oder Meuchelmord. Es braucht also nicht immer die Tötung des Verletzers zu erfolgen, wenn auch dies das häufigste ist.

3. Die geregelte Reaktion.

A. Die Blutrache.

a) Begriff und Verbreitung.

Der ungeregelten Reaktion gegenüber erscheinen die jetzt zu besprechenden Reaktionsarten als Beschränkungen des an sich unmäßigen Rachetriebes durch das Herkommen. An erster Stelle ist hier die Blutrache zu nennen. Diese wird zwar von POST anscheinend nicht als geregelte Rache aufgefaßt, er führt sie jedenfalls unter deren Arten nicht mit auf³. Sie unterscheidet sich meines Erachtens aber doch von der ungeregelten Reaktion. Ähnlichkeiten sind gewiß vorhanden, so in der meist heimlichen Ausführung⁴, die nicht gerade darauf deutet, daß der Ausübende das Bewußtsein hat, ein zu Recht verwirklichen. Vor allem aber zeigt die Blutrache ihre geringe Rechtsnatur in dem Institut der sogenannten fortgesetzten Blutrache, d. h. der unter Umständen endlosen Kette von Rachetat und abermaliger Vergeltung⁵. Eine Regelung liegt aber zweifellos darin, daß sowohl die in Betracht kommenden Personen, wie der Rechtsbruch, bei dem sie zulässig ist, durch die Sitte begrenzt sind. Dies schien mir Grund genug, sie der geregelten Reaktion zuzuweisen.

Bei einem in der vergleichenden Rechtswissenschaft so häufig angewandten Begriffe, wie dem der Blutrache, sollte man annehmen, daß seine Bedeutung allgemein feststeht. Das ist aber keineswegs der Fall. Im Gegenteil wird das Wort in recht verschiedenem Sinne gebraucht. So verstehen POST⁶ und STEINMETZ⁷ darunter die Erscheinung, daß Rechtsbrüche (die durchaus nicht immer in der Tötung eines Menschen zu bestehen brauchen, wenn dies auch der häufigste Grund sein mag) durch bestimmte Personen gerächt werden, die entweder Rachehelfer des Verletzten sind, oder — eben bei der Tötung — die alleinigen Rächer, wobei auf der Gegenseite entweder nur der Täter das gesuchte Racheobjekt ist, oder außer ihm noch gewisse andere Personen. STEINMETZ⁸ besonders unterscheidet innerhalb der Blutrache“ oder „Gruppenrache“

¹ AMUNDSEN, S. 308.

² II, 2.

³ POST, Grundriß, Bd. II, S. 236.

⁴ Mit einer gehörigen Orts zu besprechenden Ausnahme für das westliche Grönland.

⁵ III, 3 A, g, a.

⁶ Grundriß, Bd. I, S. 236.

⁷ Studien, Bd. I, S. 365ff.

⁸ A. a. O., S. 368, 382.

die beiden Stufen der Familienrache und der ausgeprägten Stammesrache. FRAUENSTEDT¹ verwendet die Bezeichnungen Fehde, Blutrache und Totschlagsühne, und sieht den Unterschied zwischen ihnen in der Art der Verletzung, die den Anlaß dazu gibt. Leider führt er aber diese Terminologie nicht durch sein ganzes Werk durch. Denn während er einmal unter Fehde alle Feindschaftshandlungen zwischen mehreren Geschlechtern begreift, und unter Blutrache als Unterbegriff davon nur die Fehde wegen Tötung, nennt er später wieder die letztere Totschlagsühne und anscheinend das, was erst Fehde hieß, Blutrache. Ebenfalls die Art der Verletzung, die gerächt werden soll, legt WILDA zugrunde, wenn er sagt: „Die Blutrache unterscheidet sich von der Rache überhaupt, indem dadurch vergolten werden soll, was einem anderen zugefügt worden, der nicht mehr sich selbst zu rächen imstande ist“².

Mag dies nun auch vielleicht der Entstehungsgrund der Blutrache sein, eine Frage, die heute noch nicht zu lösen ist, so besteht meines Erachtens das Eigentümliche dieser Rechtssitte doch in dem Eintreten der Genossen des Verletzten für ihn und auf der anderen Seite in dem Einstehenmüssen, der Haftung der Genossen des Täters für dessen Tat, wenngleich dies letztere nicht unbedingt erforderlich ist, so daß nur der Täter allein bei der Rache gesucht wird. Beides kommt im Völkerleben auch bei anderen Rechtsbrüchen als Tötung³ vor, obschon diese als Veranlassungsgrund wohl bedeutend überwiegt.

Wie POST⁴ mit Recht sagt, ist die Blutrache eine Institution des Geschlechterrechtes. Sie kann daher nur eintreten zwischen Personengruppen, die sich gleichberechtigt gegenüberstehen, nicht im Verhältnis von Über- oder Unterordnung zu einander befinden, so daß also die Reaktion der eigenen Gruppe, mag sie als Hausjustiz oder als staatliche Strafe erscheinen, nicht unter diesen Begriff fällt.

Die Blutrache in dem genannten Sinn scheint nun unter den Eskimo ganz allgemein herrschend zu sein; auch bei den Bewohnern der Aleuten-Inseln kommt sie vor⁵. Zwar glaubt Kapitän LYON, der Begleiter PARRYS, daß sie beim Iglulik-Stamm an der Fury- und Hecla-Straße nicht vorkomme, doch macht ein von BOAS⁶ aufgezeichneter Bericht der Cumberland-Sund-Eskimo über den Grund des Aufhörens ihres Verkehres mit den Iglulik-Leuten es meines Erachtens zu mindesten wahrscheinlich, daß dort nicht nur Tötung, sondern auch Frauenraub durch Blutrache gesühnt wird, so daß ihr Bestehen dort wenigstens für die Jetztzeit angenommen werden kann. Zudem scheint mir LYON's Angabe, die übrigens 80 Jahre vor der letztgenannten liegt, nur auf einem Mangel an Gelegenheit zur Beobachtung zu beruhen; wie er selbst angibt, ist während der Dauer seiner nur kurzen Anwesenheit kein Mord vorgekommen⁷.

¹ „Blutrache und Totschlagsühne im deutschen Mittelalter.“

² WILDA, S. 170.

³ POST, a. a. O., S. 238 ff.

⁴ A. a. O., S. 226; Bd. II, S. 246.

⁵ Die einzelnen Belege ergeben die weiteren Ausführungen.

⁶ BOAS, II, S. 480.

⁷ LYON, S. 254.

Weiter fehlen Nachrichten für das Gebiet von Point Barrow im nördlichsten Alaska und für das nördliche Labrador, das zum größten Teil überhaupt noch nicht von Europäern bereist ist. MURDOCH, der die Bevölkerung der ersteren Gegend beschrieben hat, sowie TURNER, von dem wir über die Bewohner eines Teiles von Nord-Labrador eine Monographie besitzen, vernachlässigen beide die geistige Kultur, besonders das Recht fast ganz, so daß aus der Nichterwähnung der Blutrache bei ihnen noch nicht auf deren Abwesenheit geschlossen werden darf¹. Von den übrigen großen Gruppen der Eskimo konnte ich jedenfalls ihr Vorkommen feststellen. Ausgeschlossen ist nicht, daß einzelne kleine Stämme oder Stämmchen, von denen keine speziellen Nachrichten vorliegen, eine Ausnahme machen, wahrscheinlich ist es aber wegen der gerade innerhalb der Gruppen bestehenden Homogenität der übrigen Kultur nicht. Ich glaube, man wird kaum fehlgehen, wenn man die Blutrache als gemein-eskimoisches Kulturelement ansieht.

b) Veranlassungsgründe.

Von den Rechtsbrüchen, für die die Blutrache die Ausgleichsart ist, erscheint auch bei den Eskimo am häufigsten die Tötung, doch wage ich selbst für diejenigen Gebiete, von denen andere Sühneformen privater Natur² belegt sind, nicht zu behaupten, daß sie der einzige Anlaß sei, Westgrönland ausgenommen, für welches es ausdrücklich berichtet ist³. Von Iglulik dagegen konnte schon mit einiger Wahrscheinlichkeit gesagt werden, daß dort auch Frauenraub die Blutrache hervorruft. Die übrigen zur Verfügung stehenden Angaben sind mehr oder weniger zweifelhaft. So die bereits⁴ erwähnte von KLUTSCHAK, auf die Westküste der Hudson-Bai bezüglich, hinsichtlich der ich über die Frage, ob wirklich Blutrache vorliegt, noch weiter unten⁵ sprechen muß. Ein zweiter Fall, bei dem der Grund zur Rache die schlechte Behandlung einer Frau ist, ist in einer Sage vom Smith-Sundgebiet⁶ enthalten; bei ihm ist nicht sicher, ob das Eintreten des Stammes auf wirklicher Pflicht beruht. Möglich ist jedoch, daß in den Fällen, in denen Stammesrache⁷ platzgreift, auch andere Rechtsbrüche als Tötung Anlaß zur Blutrache geben. Dann rächt in einer Erzählung vom Cumberland-Sund⁸ ein Vater die Verwundung seiner Söhne mit Hilfe eines Freundes an dem Verletzer. Hier kann die Minderjährigkeit der Knaben der Grund für die Rachepflicht des Vaters sein, eine Pflicht, die ihn erwachsenen Söhnen gegenüber nicht trafe.

Gerade die Quellen aber, aus denen wir uns ein einigermaßen klares Bild von der Blutrache bei den Eskimo machen können, wie es im folgenden

¹ Für Point Barrow gibt übrigens RAY's Mitteilung eines Falles, in dem die Verwandten eine Frau vor der Gefahr, geraubt zu werden, beschützen, wenigstens einen Anhalt für das Vorkommen der Blutrache (RAY, S. 44).

² In dem unter III 1 geschilderten Sinne.

³ RINK, Tribes, S. 25.

⁴ II, 3.

⁵ III 3 A, c, β.

⁶ RASMUSSEN, People, S. 61—62.

⁷ Siehe darüber unten III, 3 A, c, β und IV.

⁸ BOAS, II, S. 286.

versucht werden soll, setzen nur die Tötung als erfolgten Rechtsbruch voraus, so daß die Rächer an Stelle des Verletzten auftreten, nicht als bloße Rachehelfer.

c) Der Kreis der beteiligten Personen.

a) Die Familienrache.

aa) Die Rächer.

Die Blutrache wird bei den Eskimo wie anderwärts als heilige Pflicht betrachtet, die zu erfüllen man die größten Mühen nicht scheut¹ und deren Vernachlässigung die Nichtachtung der Volksgenossen zur Folge hat². Die Pflicht, den Getöteten zu rächen, trifft nun seine männlichen Verwandten. Näher bezeichnet werden diese in den Quellen entweder gar nicht³, höchstens, daß der Kreis auf die nächsten Verwandten beschränkt wird⁴, oder es wird einmal der Sohn als Rachepflichtiger genannt, ein andermal die Brüder oder der Vater, ohne daß zu ersehen ist, ob sie alle zugleich die Pflicht haben oder, im anderen Falle, in welcher Reihenfolge sie eintreten müssen. Nur NELSON's Angaben über Alaska machen eine Ausnahme, wie noch gezeigt werden wird. Sind wir nur auf die Erzählung einzelner Fälle angewiesen, so ist es überhaupt schwer zu entscheiden, ob der auftretende Bluträcher von vornherein zur Rache verbunden war, oder erst eintrat, weil vor ihm Verpflichtete nicht vorhanden waren.

Trotzdem scheint mir in dieser Frage Einheitlichkeit zwischen allen Gebieten zu bestehen. Wird zwar gerade der Sohn an erster Stelle nur in den Quellen über Grönland⁵, Labrador⁶ und Alaska⁷ genannt⁸, während es in den Angaben über die zentralen Eskimo und die vom Mackenzieflusse nicht der Fall ist, so genügt dies doch nicht, um damit einen näheren Zusammenhang der erst-erwähnten Gebiete untereinander gegenüber den letztgenannten zu konstruieren, so groß die Versuchung in Anbetracht der sonst in dieser Richtung tatsächlich vorhandenen Übereinstimmungen⁹ auch sein mag. Dem widerspricht einmal, daß es sich bei den Quellen über das zentrale Gebiet¹⁰ und den Mackenziefluß¹¹, in denen der Sohn nicht genannt ist, sondern statt dessen die Brüder, der Vater oder der Neffe, fast stets nur um bestimmte beobachtete Einzelfälle

¹ Alaska: NELSON, S. 292; Cumberland-Sund: BOAS, II, S. 299—300; Westküste der Hudsonbai: KLUTSCHAK, S. 227—228; Labradorküste: Brief des Herrn Missionars FILSCHKE vom 22. April 1920.

² Saabye, S. 129, RASMUSSEN, Grönlandsagen, S. 265.

³ RASMUSSEN, People, S. 57; JENNESS, S. 86; STEFÁNSSON, S. 378; WRANGELL, S. 132—133; BOGORAS in Jesup, VII, S. 665; THALBITZER, S. 59; RASMUSSEN, Grönlandsagen, S. 198.

⁴ Westgrönland: Den draebtes naeste Paarørende (H. EGEDE, S. 69).

⁵ CRANZ, S. 250, Saabye, S. 125, RASMUSSEN, Nye M., S. 220—222.

⁶ Brief des Herrn Missionars FILSCHKE vom 29. April 1920; HAWKES, S. 109.

⁷ JAKOBSEN, S. 233, NELSON, S. 293 und 306.

⁸ Bei den Aleuten tritt einmal der Bruder als Rächer auf, wobei erwähnt wird, daß der Sohn mit ermordet ist. WENIAMINOW, Teil II, S. 96—98.

⁹ Hausformen, Singstreit. Vgl. darüber III, B, d.

¹⁰ Coronation-Golf: STEFÁNSSON, S. 319, JENNESS, S. 95; Westküste der Hudson-Bai: KLUTSCHAK, S. 228; Cumberland-Sund: BOAS, I, Appendix, Note 4, II, S. 286.

¹¹ PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 207 und 298.

handelt, ohne Angabe einer generellen Regel¹, zum anderen, daß auch von Ostgrönland² und dem Aleuten-Gebiete³, die hinsichtlich der erwähnten Kulturgleichungen zu Westgrönland, Labrador und Alaska zu stellen sind, die Brüder genannt werden, zum dritten, daß auch von Westgrönland PAUL EGEDE⁴ zwei Fälle erwähnt, in denen der Bruder den Bruder rächt, vor allem aber NELSON's⁵ ausführliche Angabe über Alaska. Nach dieser ist dort in erster Linie der Sohn des Getöteten zur Rache verpflichtet; selbst wenn er noch nicht erwachsen ist, tritt kein anderer Verwandter an seine Stelle, sondern es wird gewartet, bis er herangewachsen ist⁶. Erst wenn kein Sohn vorhanden ist, kommen nacheinander an die Reihe — d. h. jeder nur bei Wegfall oder Nichtvorhandensein des vor ihm Verpflichteten — der Bruder, der Vater, der Oheim und dann der darnach nächste männliche Verwandte. Diese Quelle zeichnet sich durch Klarheit und vor allem durch Vollständigkeit vor allen übrigen aus. Sie widerspricht diesen aber durchaus nicht, sondern gibt nur mehr ins einzelne gehende Daten. Mit ihrer Hilfe kann man sich ein ziemlich klares Bild von den Verhältnissen in Alaska machen. Da uns über die anderen Gebiete auch nicht eine annähernd so gute Quelle zur Verfügung steht, erhebt sich die Frage, ob man sie nicht auch zur Deutung und Vervollständigung der Angaben über diese Gegenden benützen kann, eine Frage, die zu bejahen ist. Daß es sich dabei um räumlich getrennte Gebiete handelt, steht dem nicht im Wege, auch die Ferninterpretation ist wissenschaftlich zulässig; Vorbedingung ist nur, daß die nötigen Vorsichtsmaßregeln dabei beobachtet werden. Diese bestehen in dem Nachweis, daß die verglichenen Erscheinungen zwar nicht derselben lokalen Kultureinheit, aber doch einem und demselben Kulturzusammenhange angehören⁷. Dieser Nachweis kann geführt werden: Nicht nur stehen alle Eskimogebiete in engem sprachlichem und allgemein kulturellem Zusammenhange⁸ unter einander, sondern speziell die Blutrache, die, wie ich oben zeigte, mit großer Wahrscheinlichkeit als gemein-eskimoisch anzusehen ist, zeigt eine große Gleichförmigkeit⁹. So sind wir berechtigt, die für das Gebiet der Beringstraße von NELSON gegebenen Daten zur Deutung der Quellen von den übrigen Gegenden zu verwenden, dergestalt, daß angenommen werden kann, daß die Person des Bluträchers sich dort ebenso bestimmt, wie in dem genannten Gebiete.

¹ Mit einer Ausnahme: nördlichstes Baffinsland (LYON, S. 299).

² RASMUSSEN, People, S. 340.

³ WENIAMINOW, a. a. O.

⁴ S. 61 und 172.

⁵ S. 293.

⁶ Dies ist auch in einer Sage von Westgrönland berichtet (THALBITZER, Sagn, S. 19/20); ebenso von der Labradorküste (HAWKES, S. 109).

⁷ GRAEBNER, Methode, S. 64.

⁸ Es handelt sich hier besonders um die spezielle arktisch-eskimoische Fängerkultur, deren Elemente, vor allem Kajak, Frauenboot, Harpune, Vogelpfeil, Speerschleuder, Hundeschlitten, verstärkte Bogen und Bogenfeuerbohrer sind.

⁹ Die auch hinsichtlich des hier in Rede stehenden Vergleichspunktes, der Person des Bluträchers, in dem engen Kreis der in Frage kommenden Personen (nahe Anverwandte) in Erscheinung tritt.

ßß) Die Verfolgten.

Auf der passiven Seite der Blutrache, welche diejenigen Personen umfaßt, die von der Rache getroffen werden, verhält es sich ähnlich, wie auf der aktiven Seite, über die ich im vorigen gesprochen habe, mit einer aus der Natur der Sache sich ergebenden Abweichung. Kann dort der Getötete nicht mehr selbst als Rächer auftreten, so muß hier der Täter als erster Verantwortlicher für seine Tat eintreten. Erst wenn man seiner nicht habhaft werden kann, wird Rache an anderen genommen. So mit deutlichen Worten GRAAH¹ für die grönländische Westküste und BOAS² für die Stämme der Aivilik- und Netchillik-Eskimo. PETITOT³ sagt in dem bereits⁴ erwähnten Falle des Eskimo vom Mackenzieflusse, der einen Greis vom Andersonfluß ermordete, weil dieser ihm seinen Gürtel nicht verkaufen wollte, daß der Mörder sich aus Furcht vor der Rache im Stamme des Getöteten nicht habe sehen lassen, während doch sein Vater sich unbehelligt dort aufhielt. Und JAKOBSEN⁵ berichtet uns von Alaska, daß man den jüngeren Bruder eines Mörders zu töten versuchte, „weil man ihm (dem Täter) selbst nicht zu Leibe kam“. Nun sagt zwar HALL⁶, daß nach dem Glauben der Eskimo die Seele des Erschlagenen nimmer Ruhe habe, bis ein naher Verwandter des Mörders die Schuld mit seinem Blute bezahlt habe, woraus man schließen könnte, es sei der Täter gar nicht von vornherein das gesuchte Racheobjekt. Allein ist diese Angabe in ihrer Verallgemeinerung schon durch die bisher angeführten Quellen widerlegt, so genügt sie auch nicht einmal, um für das von ihm auf seiner zweiten Reise besuchte Gebiet eine Ausnahme zu machen. Dies ergibt eine genaue Prüfung des Einzelfalles, gelegentlich dessen er die erwähnte Bemerkung macht. Es handelt sich dabei um folgende Begebenheit: der Aivilik-Eskimo Kia war, vor HALL's Ankunft bei diesem Stamme, in Iglulik gewesen, und hatte dort, wie er angab, Steinwarten gesehen, deren Errichtung er den Europäern zuschrieb, so daß HALL sie auf die verschollenen Franklin-Leute zurückzuführen geneigt war, deren Schicksal aufzuklären ja der Zweck seiner ganzen Reise war. Sein Gewährsmann, der Eskimo Quaschah — Kia war bei HALL's Ankunft bereits gestorben — gab nun als Grund für Kia's genaue Ortskenntnis von Iglulik an, daß dieser vor der Blutrache habe auf der Hut sein müssen, weil ein naher Verwandter von ihm einen Iglulik-Eskimo ermordet hatte. Darauf folgt dann unmittelbar HALL's erwähnte Bemerkung. Wo der eigentliche Mörder wohnt, wird nicht gesagt. Er gehört aber doch offenbar zu den Aivilik-Eskimo, wie sein Verwandter Kia, und wohnt normalerweise auch in deren Gebiet, wo er also den Iglulik-Leuten nicht leicht erreichbar ist. Daß er in Iglulik selbst wohnt, erfahren wir jedenfalls nicht, es wäre aber wahrscheinlich dann wohl vermerkt worden. Möglicherweise ist er auch bereits tot. Die Umstände sprechen also dafür, daß man seiner nur nicht habhaft werden kann und sich

¹ Anm. zu S. 126.² I, S. 582. Dieser gibt auch einen Fall von Baffinsland, a. a. O., S. 465.³ Les Gr. Esqu., S. 298.⁴ II, 2.⁵ S. 234.⁶ HALL N., S. 332.

nur darum an seinen Verwandten hält, es also in Iglulik und Aivilik nicht anders damit ist, als in den übrigen Gegenden, wo in erster Linie der Täter selbst gesucht wird, zumal für die Aivilik BOAS¹ obengenannte Quelle dies bereits angibt. Dann teilte mir von der nördlichen Labradorküste Herr Missionär FILSCHKE² eine von ihm selbst erlebte Begebenheit mit, in der ein Sohn nach sieben Jahren sich auf die Reise machte, um an dem Mörder seines Vaters die Rache zu vollziehen. Auch hier also wird doch anscheinend der Mörder in erster Linie gesucht.

Meines Erachtens kann man nun die zuerst genannten eindeutigen Quellen aus den unter III, 3 A, c, α, ββ aufgeführten Gründen nicht nur zur Interpretation dieser nicht ganz deutlichen Angabe über Labrador, sondern auch zur Ergänzung der im vorhergehenden genannten Quellen über die Verfolgten heranziehen, so daß mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, daß in allen Gebieten, von denen die Blutrache belegt ist, der Täter als erster bei der Rache Gesuchter in Betracht kommt und erst, wenn man an ihn nicht heran kann, gewisse andere Personen. Für das Gebiet des Coronation-Golfes, das für diesen zweiten Interpretationsfall von den Hauptgebieten eskimoischer Kultur eigentlich allein in Frage kommt, wird die Annahme übrigens durch eine im folgenden gleich zu erwähnende Angabe STEFANSSON's noch gestützt.

Die nach dem Täter für den Rechtsbruch haftbaren Personen sind wie auf der Seite der Bluträcher gewisse nahe Verwandte. Die Quellen sind wieder recht allgemein gehalten. So spricht BOAS¹ für die zentralen Eskimo überhaupt nur von nahen Verwandten des Mörders, die man in einem Falle getötet habe, als man diesen selbst nicht fassen konnte; auch HALL's näher besprochene³ Angabe für Iglulik ist nicht deutlicher. STEFANSSON⁴ erzählt vom Coronation-Golf einen Fall, in dem sowohl der Mörder als „several relatives“ von ihm unter fremden Stämmen leben⁵. In anderen Quellen wieder wird nur der Schutz erwähnt, zu dem die Verwandten dem Täter gegenüber verpflichtet sind⁶, was für die später zu behandelnde Frage der Wiedervergeltung der Rache wichtig ist, auf die gegenwärtige aber keine klare Antwort gibt. Besseres erfährt man über Alaska aus einem Falle, den JAKOBSEN berichtet⁷, wo nämlich der jüngere Bruder des Mörders das gesuchte Racheobjekt ist. Wir besitzen aber doch auch spezialisiertere Angaben, wenn sie auch nur das Gebiet von Westgrönland betreffen. CRANTZ⁸ sagt, daß nacheinander — wenn man nämlich des zuerst Begehrten nicht habhaft werden kann — die Rache gesucht wird am Täter selbst, seinen Kindern, den sonstigen Verwandten und

¹ BOAS, I, S. 582.

² Brief vom 29. April 1920.

³ HALL N., S. 332.

⁴ S. 132.

⁵ So ist doch wohl seine Angabe aufzufassen. Sie zeigt im übrigen, daß auch im Gebiete des Coronation-Golfes der Täter der Rache ausgesetzt ist, wenn sie auch nicht besagt, daß die Verwandten erst gesucht werden, wenn man ihm nicht zu Leibe gehen kann.

⁶ Angmagsalik: THALBITZER, S. 59; Westgrönland; Saalbye, S. 124; Mackenziegebiet: PETITÔT, a. a. O., S. 144—145; Coronation-Golf: JENNESS, S. 86.

⁷ Bereits in diesem Abschnitt erwähnt.

⁸ S. 250.

schließlich an seinen Ortsgenossen. Das Eintreten der Kinder bestätigt GRAAH und fügt hinzu, daß es Beispiele dafür gäbe, daß man sich auch an die Kindes-
kinder noch gehalten habe¹. Da es sich bei diesen beiden Quellen um dieselbe
lokale Kultureinheit handelt, können wir sie unbedenklich zu gegenseitiger
Deutung und Ergänzung benutzen². Wir können aber noch einen Schritt
weiter gehen und das so gewonnene Ergebnis auch zur Erklärung und Ver-
vollständigung der für die übrigen Gebiete gegebenen unklaren bzw. un-
vollständigen Daten verwenden³, so daß wir als Reihenfolge der als Racheobjekt
in Frage kommenden Personen allgemein annehmen: Täter, Kinder, Kindes-
kinder, Brüder, sonstige Verwandte. Über die engere Aufeinanderfolge der
letzteren kann ich allerdings nichts Sicheres aussagen. Nahe liegt, daß es
damit ebenso ist, wie auf der aktiven Seite, daß also nach den Kindern,
bzw. Enkeln, Bruder, Vater, Oheim nacheinander eintreten, ebenso wie viel-
leicht dort noch vor dem Bruder den Enkel des Verletzten die Pflicht zur
Rache trifft, falls ein solcher vorhanden ist, da nicht ausgeschlossen ist, daß
NELSON — auf den sich meine Interpretation stützte⁴ — einen solchen Fall
nicht beobachtet hat und nur deshalb nicht erwähnt. Ausreichend begründen
kann ich aber beides nicht, weil man doch wohl die aktive und passive Seite
der bei der Blutrache beteiligten Personen nicht schlechthin gleichsetzen darf.
Ebensowenig kann über die Reihenfolge innerhalb der Söhne, Enkel oder
Brüder etwas gesagt werden, eine Frage, die jedoch bei der bekannten Kinder-
armut des Eskimovolkes nicht allzuoft akut werden dürfte. Die übrigen Ver-
wandten dürften sich nach der Gradesnähe bestimmen. Die Verwendungsmöglichkeit der CRANTZ'schen Quelle als Interpretationsmittel erstreckt sich
meines Erachtens aber nicht auf ihren Schluß, daß nämlich zuletzt — wenn
man keinen Verwandten erreichen kann — die Ortsgenossen des Täters, „die
mit ihm auf demselben Lande wohnen“⁵, der Rache zum Opfer fallen. In
Betracht kommen kann dies überhaupt nur, wenn die Beteiligten verschiedenen
Niederlassungsgemeinschaften angehören. Das ist aber nicht notwendig der
Fall, da die Blutrache von Familie zu Familie geht und die Ortsgenossen
durchaus nicht immer untereinander verwandt sind. Aktiv und passiv Be-
teiligte können also derselben Niederlassung angehören. CRANTZ' vollkommen
alleinstehende Angabe, die weder in den Quellen für die übrigen Eskimo-
gebiete noch in denen für Westgrönland⁶ selbst eine Stütze findet, kann vor-
läufig nicht gedeutet werden, weil die soziale Gliederung der verschiedenen
Eskimostämme noch zu wenig erforscht ist. Ihre Untersuchung dürfte deswegen
ziemlich umfangreiche Studien erfordern, weil allem Anscheine nach in der
Eskimokultur die verschiedensten Kulturkreise vertreten sind und gerade die
soziale Organisation durch den Einfluß des polaren Raumes⁷ außerdem eine

¹ GRAAH, a. a. O.

² Ein Fall der wechselseitigen Lokalinterpretation, während das Folgende sowie die Schluß-
folgerungen in III, 3 A, c, aa Fälle der einseitigen, räumlichen Ferninterpretation darstellen.

³ Auf Grund des ebenda Ausgeführten.

⁴ Vgl. III, 3 A, c, aa.

⁵ CRANTZ, a. a. O.

⁶ RINK's diesbezügliche (Tales, S. 35) Angabe geht wohl nur wieder auf CRANTZ zurück.

⁷ Über die Einwirkung des polaren Raumes auf die Kultur der Polarkölker siehe RIEDEL, S. 27 ff.

weitgehende Zersetzung erfahren zu haben scheint. So ist besonders das Verhältnis des geschlechterrechtlichen Prinzips zum territorialen in ihrer Struktur noch nicht recht erkennbar. Möglich ist, daß in Westgrönland letzteres stärker vertreten ist als anderswo, wofür z. B. die Abwesenheit der Stammesnamen, die wir sonst finden, spricht, eine Erscheinung, die aber auch für die grönländische Ostküste zutrifft¹, von der eine Haftung der Ortsgenossen in der Blutrache bisher noch nicht berichtet ist. Es ist aber anderseits auch möglich, daß CRANTZ nur einen einmal oder selten beobachteten Akt der ungerichteten Rache², ausgeführt von einem aus einer anderen Niederlassung stammenden Rächer, der einen Verwandten des gesuchten Täters nicht fassen konnte, als anerkannte Rechtsgewohnheit berichtet hat³.

(Fortsetzung folgt.)



¹ Die Smith-Sund-Eskimo bilden nur einen einzigen Stamm.

² Im Sinne des Abschnittes II, 5 d.

³ In welchem weitgehendem Sinne STEINMETZ diese Quelle verwertet, darüber vgl. III,

Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

17. Kein Totemismus bei den brasilianischen *Crên-Crân* (*Tapúya-Gêz*-) Stämmen?

Von R. SCHULLER, Facultad de Altos Estudios, Universidad Nacional, Mexico.

Die in den Urwaldgebieten der Südstaaten von Brasilien lebenden Indianer, durch Krankheiten und andere Umstände heute schon ziemlich dezimiert, werden in der Fachliteratur meistens unter den Sammelnamen *Bugres* und *Coroados* zusammengefaßt. Einen Zweig dieses in früheren Zeiten zweifellos weitverbreiteten und wahrscheinlich auch zahlreichen Volkes nennt der große spanische Jesuiten-Missionar Pater ANTONIO RUIZ DE MONTOYA¹ *Guayaná*, ein Stamm, der sicherlich mit den *Gualatšo* der Jesuiten-Chronisten identisch ist². Einer der Padres aus den „Sieben Missionen“ am oberen Uruguay-Flusse, vielleicht Pater Ruiz selbst oder dessen Konfrater DIAZ, soll eine Grammatik nebst Wörterbuch von der Sprache der *Guayaná-Gualatšo* verfaßt haben, doch scheint dieses Dokument, wie so viele andere, für die Geschichte der berühmten Missionen der Jesuiten in Paraguay und deren indianische Bevölkerung hochwichtige Schriften, wie z. B. Pater SÁNCHEZ LABRADOR'S Grammatik der *Guenôa* (*Tšarrúa-Minuanes-Xacrôa-Jacrôs*-) Sprache, die Pater PABLO HERNÁNDEZ³, S. J., auf den italienischen Bibliotheken und Archiven so lange aber vergeblich gesucht, während der unsinnigen Vertreibung der Jesuiten durch das Pombalinische Gesetz aus den überseeischen Besitzungen der Spanier und der Portugiesen in Verlust geraten zu sein; oder es schlummert den Dornröschenschlaf in einem versteckten Winkel auf irgendeiner großen Bibliothek, wie die seinerzeit durch glückliche Umstände von mir auf der Universitätsbibliothek zu Harvard-Cambridge aufgestöberten zwei Blätter des „Arte“ der *Millcayac*-Sprache⁴.

¹ „Tesoro de la Lengva Gvarani.“ Madrid 1639. Siehe „Introducción“ zum „Arte“. Vgl. dazu Baron DE HENRION, „Historia de las Misiones“. Bd. I, S. 577. Siehe auch D. D. XARQUE, „Insignes Missioneros de la Compañía de Jesus en la provincia del Paraguay“. Pamplona 1687. — P. PEDRO LOZANO, „Historia de la Compañía de Jesus de la provincia del Paraguay“. Madrid 1754–1755, und auch dessen „Historia de la Conquista del Paraguay“ usw. Ausgabe Lamas. Buenos Aires 1873. Weiter P. JOSÉ GUEVARA, „Historia de la Conquista del Paraguay“ usw. Ausgabe Lamas. Buenos Aires 1882. CONEGO PEDRO GAY, „Historia da Republica Jesuitica do Paraguay“. Rio de Janeiro 1863. P. KARL TESCHAUER, S. J., „Die Caingang- oder Coroados-Indianer im brasilianischen Staate Rio Grande do Sul“, in „Anthropos“, Bd. IX, 16–35.

² Siehe die von den Padres ihrem Ordensgeneral gewidmete Karte von 1630, repr. in der „Geografia Fisica y Esférica de las provincias del Paraguay y Misiones Guaranies“ (AZARA ED. SCHULLER). Montevideo 1904.

³ „The only known words of the *Charrua* language of Rio de la Plata“, by R. SCHULLER. Proceedings of the Nineteenth Internat. Congr. of Americanists, 1915. Washington 1917, S. 553.

⁴ „Discovery of a fragment of the printed copy of the work on the *Millcayac* language“, by R. SCHULLER. Papers of the Peabody Museum. Cambridge, Mass. 1913. — Auf die von einer gewissen Seite erst vor kurzer Zeit gemachten böswilligen Insinuationen in bezug auf die Auffindung jener für das Studium der Indianersprachen von Argentinien wichtigen zwei Druckblätter will ich hier nicht näher eingehen.

Identisch mit den bei HENRION, dessen Zusammenstellung auf den Berichten der Jesuiten-Chronisten fußt, angeführten *Guayaná-Gualatso* sind zweifelsohne auch die von dem französischen Reisenden ST. HILAIRE beschriebenen *Guanhanan*, von deren Sprache auch zwei kurze Wörterlisten dem Werke über seine Reise durch die Südstaaten von Brasilien beigegeben sind. Beide Vokabularia sind dann später von MARTIUS den „Glossaria Linguarum Brasiliensium“, Erlangen 1863, einverleibt worden. Ein weiterer Zweig dieses südlichsten Ausläufers der großen *Crên-Crân*-Sprachfamilie sind die *Kamé*, von deren Sprache gleichfalls eine kurze Wörterliste in den „Glossaria“ abgedruckt ist. Die Versuche einiger moderner Forscher, die *Kamé* den ursprünglich ebenfalls in dem südöstlichen Gebiete des heutigen brasilianischen Staates Rio Grande do Sul (wahrscheinlich auch in einigen westlichen Strichen der jetzigen Republik Uruguay) ansässigen, inzwischen aber längst ausgestorbenen *Tapé*¹ anzugliedern, können als gescheitert betrachtet werden. Letztere dürften wohl Nachkommen der von den Reisenden des 16. und 17. Jahrhunderts erwähnten *Patos* sein². Diese saßen in den an die Lagoa dos Patos angrenzenden Gebieten und waren ein Zweig der Südost-Tupí³. Mit ihren nördlichen Nachbarn, den in den älteren Berichten angeführten *Cários* und *Carijós* war bereits ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA auf seinem kühnen Zuge von der südbrasilianischen Küste (vielleicht in der Nähe der heutigen Desterro) quer über Land durch die Urwälder nach Asunción (Paraguay) in Berührung gekommen⁴. Aus der kritischen Sichtung der im „Tratado Descriptivo“ des GABRIEL SOAREZ DE SOUZA, der, wie Dr. JOÃO CAPISTRANO DE ABREU einwandfrei nachgewiesen, auch der Verfasser der anonymen Schrift „Notícia do Brasil“ sein muß, und in der „Chronica“ des P. SIMAO DE VASCONCELLOS, S. J. (1662) gemachten Angaben über das Völkerbild geht klar und deutlich hervor, daß im 16. und 17. Jahrhundert in jener südöstlichen Kante des heutigen Staates Rio Grande do Sul und in den westlichen und in einigen nördlichen Distrikten der jetzigen Banda Oriental (Republik Uruguay) nur *Tupí-Guaraní* in dicht geschlossenen Massen gesessen haben müssen. Als Ausstrahlungen dieser können die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf den Inseln im Ästuarium des La Plata-Stromes ansässigen *Guaraní* gelten. Daß letztere anthropophagischen Sitten huldigten, im Gegensatz zu ihren *Tsarrúa*- und *Kerandí*-Nachbarn, ist durch

¹ In der neuesten Ausgabe der „Illustrierten Völkerkunde“ von G. BUSCHAN werden außer den *Tapé* noch eine Reihe anderer, längst ausgestorbener Stämme nicht erwähnt, obgleich über die meisten dieser vom Schauplatze bereits seit geraumer Zeit verschwundenen Völkerschaften ziemlich eingehende und zuverlässige Berichte und Beschreibungen zumeist aus der Feder der Jesuiten-Missionare und -Chronisten u. a. vorliegen.

² Vgl. FÉLIX F. OUTES Zusammenstellung in „Historia“, Bd. I. Buenos Aires 1903.

³ Sämtliche keramische und andere Funde aus dem Südosten von Rio Grande do Sul mir nichts dir nichts aufs Konto der *Tapé* zu setzen, ist ein sehr bedenkliches Verfahren, da doch in einem und demselben Kulturlager oft Elemente ganz verschiedener Herkunft im dichtesten Kunterbunt zusammengewürfelt sein können. Siehe „Veröffentlichungen XVI. Internat. Amerikanisten-Kongreß“, Wien 1908.

⁴ „Los Comentarios.“ Revista del Instituto Paraguayo. No. 33, 34 und 35. — Keiner der im Hinterlande sitzenden *Crên-Crân*-Stämme wird von CABEZA DE VACA erwähnt. Auch ULRICH SCHMIEDEL scheint auf seiner Rückreise 1554, *per pedes apostolorum*, von Asunción durch die Urwälder nach São Paulo mit keinem der Süd-*Crên-Crân*-Stämme Bekanntschaft gemacht zu haben.

die aus jener Zeit stammenden Berichte spanischer und portugiesischer Reisender einstimmig belegt. JUAN DIAZ DE SOLIS, der Entdecker der La Plata-Mündung, ist 1515 der „gourmandrie“ der Insel-Guaraní zum Opfer gefallen¹.

Wayganna im Berichte² des HANS STADEN von Homberg ist offenbar eine verballhornte Form von *Guayana*.

Versuche, Ordnung in den Wirrwarr von Völkergruppierungen, wie sie uns in den Chroniken und Berichten aus dem 16. und 17. Jahrhundert vorliegen, sind von dem brasilianischen Gelehrten Dr. THEODOR SAMPAIO unternommen worden³. Leider operieren diese Herren viel zu viel mit Stammes- und Klansnamen, ohne auf materielle Kultur, Stammesorganisation usw. Rücksicht zu nehmen, obgleich in der älteren portugiesischen Literatur sehr wertvolle Angaben über die geistige und materielle Kultur jener Stämme sich eingestreut finden. Eine kritische Sichtung des gesamten diesbezüglichen Materials würde zweifelsohne ein wertvoller Beitrag zur Klärung des ungemein verworrenen Völkerbildes in jenen Teilen Brasiliens sein⁴.

Über die Sprache, Sitten und Gebräuche, religiöse Anschauungen usw. der Nachkommen der alten *Guayaná-Gualatšo* liegen bereits eine Reihe von sehr gediegenen monographischen Arbeiten vor⁵. Und diese Stämme werden

¹ Das auf den traurigen Tod des Entdeckers bezügliche Originaldokument habe ich 1912 in der „Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos“, Madrid, veröffentlicht. — Bis zur Mündung des La-Plata-Stromes, höchstwahrscheinlich aber bis zur patagonischen Küste, muß im Jahre 1501 schon AMERIGO VESPUCCI vorgedrungen sein. Vgl. meine „A Nova Gazeta da Terra do Brasil“. Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro. Vol. XXXII. Rio de Janeiro 1914.

² „Wahrhaftige Historia“ usw., herausgegeben von R. LEHMANN-NITSCHKE. Buenos Aires 1921, S. 272. — Bei dieser Gelegenheit muß ich bemerken, daß die Behauptung BODE's, „Pater ANCHIETA, der viele dieser Ureinwohner zu seiner Kirche bekehrte, spricht nur von *Tupi*-Stämme“ (a. a. O., S. 202), vollauf unzutreffend ist. Bei ANCHIETA, dessen Aufzeichnungen in den „Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro“ und in der „Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro und anderwärts abgedruckt und von verschiedenen brasilianischen Gelehrten kommentiert worden sind, finden sich unter anderen Nicht-*Tupi*-Stämmen auch die *Yberayara*, „Keulenträger“ ganz richtig von CAPISTRANO DE ABREU übersetzt, Indianer, die nach der von P. ANCHIETA überlieferten Beschreibung offenbar mit den Süd-*Kayapó* identisch sein müssen. — Feuerreiben (-pflügen) ist ziemlich sicher eine ursprünglichere Methode der Feuerbereitung. HANS STADEN sagt: „Um Feuer zu machen, nehmen die *Tupinambá* ein Stück von dem harten Uruibaholz, das sie gegen ein Stück weiches Holz so lange reiben, bis das Holzmehl sich entzündet.“ Dieses Verfahren hat natürlich nichts zu tun mit dem Feuersägen der Malaien. Letztere Art erscheint eher in exogam-mutterrechtlicher Kultur (Zweiklassenkultur GRÄBNER's) heimisch. Auch in Polynesien, obgleich von einer jüngeren Kultur beherrscht, übt man allgemein das Feuerreiben (-pflügen). — Auf BODE's Erläuterungen zu HANS STADEN's Reisebericht, ebenso wie auf seinen Aufsatz „Die *Tupi*-Stämme und ihre Sprache in der Capitania São Vicente (São Paulo)“, Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, XLIX, S. 51–58, 1918, werde ich, sobald Zeit und Umstände es erlauben, noch eingehender zurückkommen.

³ „A Nação Guayana da Capitana de São Vicente.“ Revista do Museu Paulista. II. São Paulo 1896.

⁴ Für KRICKEBERG, der aus EHRENREICH's überholter Arbeit schöpfte, gehören die aruakisch-karibischen *Otšukayana* aus dem Hinterlande von Pernambuco noch zu den *Géz*-Stämmen. Vgl. dazu meine Arbeit „Zur Affinität der *Tapúya*-Indianer des Theatrum rerum naturalium Brasiliae“. Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden 1912.

⁵ Dr. HENSEL über die *Coroados* des Matto Castelhana in Rio Grande do Sul. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1869. — Pater CHAGAS in der Revista Trimensal. Rio de Janeiro. RATH

von den führenden Gelehrten auf dem Gebiete der modernen Ethnologie¹ zu den ältesten bekannten Völkern gerechnet, bei denen der Totemismus fehlt. Durch neuere Forschungen scheint dieses Postulat in bezug auf das Fehlen des Totemismus bei den *Coroados-Kaingangue*, die sprachlich und kulturell zu der *Gêz*-Gruppe, von mir aus taktischen Gründen *Crên-Crân* genannt, also zu den ethnologisch ältesten Stämmen Südamerikas gehören, stark ins Wanken zu geraten. Angaben über Geschlechtstotemismus (Individualtotemismus?) oder Gruppentotemismus bei den *Coroados-Kaingangue* finden sich zum erstenmal in dem Berichte des Herrn Dr. GERALDO H. DE PAULA SOUZA² über seine im Jahre 1916 unternommene Reise zu den zwischen den Flüssen Feio und Peixe³ im Staate São Paulo angesiedelten *Coroados-Kaingangue*, wo ein Teil dieses Stammes in einem „Aldeamento“, zirka 226 km von Baurú, 30 respektive 64 km von Pennapolis entfernt, unter dem Schutze der offiziellen Institution „Protecção dos Indigenas“, eine Gründung des um das Studium der brasilianischen Ur- einwohner hochverdienten CORONEL RONDON, im „dolce far niente“ und unbelästigt von den Weißen sein Dasein fristet. Sein Gewährsmann war der mit der Leitung der Indianeransiedlung beauftragte brasilianische Offizier Dr. HORTA BARBOZA. Das neugeborene Kind wird sofort einer der verschiedenen Gruppen, in die der Stamm zerfällt, zugeteilt. Der Passus „nunca um membro de um desses, poderá se casar com outro, pertencente ao mesmo grupo“ bezieht sich auf Klanexogamie. Des weiteren wird berichtet, es gebe „grupos que permittam o casamento com individuos de todos os outros, assim como grupos que só facultam o enlace matrimonial com individuos filiados a este, ou aquelle grupo“. Ob es sich hier um eine bis zu einem gewissen Grade

und KOSERITZ in der Revista do Museu Paulista. — D'ESCRAGNOLLE TAUNAY, „Os Indios Kaingangs (Coroados de Guarapuava)“. Revista do Instituto Hist. e Geogr. Brasileiro. Supplemto ao tomo LI. Rio de Janeiro 1888. — EWERTON QUADROS, „Memoria Sobre os Trabalhos da Commissão da Linha Telegrafica de Ubaraba a Cuyaba“. Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Bras. Tomo LV. Rio de Janeiro 1892. — J. B. AMBROSETTI, „Los Indios Kaingangues de San Pedro (Misiones)“. Revista del Jardin Zoológico. II. Entrega 10. Buenos Aires 1895. — Derselbe: „Materiales para el estudio de las lenguas del grupo Kaingangue (Alto-Paraná)“. Boletin de la Academia Nacional de Ciencias. XIV. (Córdoba-) Buenos Aires 1896. — FREI BENJAMINO SANTIN DA PRADE, „Una Spedizione ai „Coroados“ nello Stato di S. Paolo nel Brasile“, in „Anthropos“, Tomo I, S. 35—48. — H. V. IHERING, „Os Guayanas ou Caingangues de São Paulo“. Revista do Museu Paulista. IV, 23—44. — TELEMACHO M. BORBA, „Observações sobre os Indigenas do Estado do Paraná“. Rev. do Museu Paulista. IV. — Die Sprache ist außerdem behandelt von LUCIEN ADAM in „Le parler des Kaingangs“. Congrès Internat. des Américanistes. Paris 1902. — Dem intelligenten Kapuziner-Missionar FREI MANSUETO BARCATTI DE VAL FLORIANA verdanken wir den „Ensaio de Grammatica Kaingang“. Rev. do Museu Paulista. Tomo X. São Paulo 1918. — Von demselben Verfasser erschienen weiter die „Diccionarios Kaingang-Portuguez e Portuguez-Kaingang“. Revista do Museu Paulista. Tomo XII. São Paulo 1920.

¹ „Totemismus, viehzüchterischer. Nomadismus und Mutterrecht“, von P. W. SCHMIDT, S. V. D., in „Anthropos“, Bd. X—XI, S. 597; siehe „Kein Totemismus bei den ältesten Stämmen sämtlicher Einzelgebiete der Erde“, a. a. O. — Vgl. dazu FRAZER, „Totemism and Exogamy“ und P. W. SCHMIDT, „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1913, S. 1040.

² „Notas sobre uma visita a acampamentos de Indios Caingangs.“ Pelo Dr. GERALDO H. DE PAULA SOUZA. Revista de Museu Paulista. Tomo X. São Paulo 1918, S. 739—758.

³ „Il giorno 14 Dicembre giunsero ad un fiume chiamato fiume Pesce per la straordinaria quantità di tali animali che contiene.“ SANTIN DA PRADE, S. 41.

beschränkte Klanexogamie handelt, geht aus der Darstellung nicht genügend deutlich hervor. Daß aber die von Dr. DE PAULA SOUZA beschriebenen *Coroados-Kaingang* totemistischen Anschauungen huldigen, beweist ja auch der Passus in bezug auf das Verbot des Essens des Totemtieres. Dort heißt es: „É curioso notar que a caça que faz um índio não pode ser comida pelo mesmo, assim pelos seus parentes mais próximos (die ja zu demselben Totemklan gehören), com excepção de sua mulher¹. O índio caça para os outros e nunca para si.“ Das aus einem anderen Totemklan entnommene Weib behält das Totem ihres Klans bei und ist somit berechtigt, von dem durch ihren Mann erlegten Totemtiere seines Stammes zu essen.

Näheres darüber wird ja die demnächst erscheinende Veröffentlichung des Herrn Dr. HORTA BARBOZA bringen, der die Grundlage jener Klassifikation, „assim como a razão de ser desses complicados usos“, an Ort und Stelle studiert.

Nachtrag.

Leider sind mir die Abschriften der von einem vorzüglichen Kenner der *Coroados*-Indianer über deren soziale Gruppierung in der brasilianischen Tagespresse bereits vor zehn Jahren erschienenen Abhandlungen bislang noch nicht zugestellt worden, so daß ich diesmal mich auf die vor einiger Zeit mir über die Eheform jenes Stammes gemachten brieflichen Angaben beschränken muß. Mein Gewährsmann ist brasilianischer Offizier und seit mehr denn zehn Jahren als Chef der im Innern des Staates São Paulo angesiedelten *Kaingangue* tätig. Diese Indianer stammen aus dem Staate Paraná und leben zurzeit unter dem Schutze der sogenannten „Protecção dos Índios“, einer dem Ackerbauministerium angegliederten Gründung des großen Indianerfreundes CORONEL RONDON, in Reservationen am Rio Peixe usw.

Der Stamm scheidet sich in folgende Gruppen:

- | | | | | |
|------------------------|-------------------|---------------------|---------------------------------|-----------------------|
| 1. <i>Cañerü.</i> | 3. <i>Pevin.</i> | 5. <i>Venrei.</i> | 7. <i>Focron</i> ² . | 9. <i>Cuvára.</i> |
| 2. <i>Cañerü-crên.</i> | 4. <i>Votôro.</i> | 6. <i>Nakempin.</i> | 8. <i>Fogpreg.</i> | 10. <i>Vencrê(n).</i> |

Nachstehende Vorschriften in bezug auf die Eheverbindungen müssen von allen Stammesmitgliedern streng und unnachsichtlich eingehalten werden.

Erlaubt sind nur Verbindungen von:

- | | |
|--|---|
| <i>Cañerü</i> mit <i>Venrei</i> | <i>Focron</i> mit <i>Fogpreg</i> und <i>Vencrê(n)</i> |
| <i>Cañerü-crên</i> mit <i>Votôro</i> und <i>Cuvára</i> | <i>Fogpreg</i> mit <i>Focron</i> und <i>Cuvára</i> |
| <i>Pevin</i> mit <i>Nakempin</i> und <i>Cuvára</i> | |

Auf die mir angegebenen Etymologien der einzelnen Klansnamen werde ich bei einer anderen Gelegenheit noch ausführlich zurückkommen. Einige, wie z. B. *Cañerü-Crên* (Sohn des Affen), sind zweifelsohne Tiernamen. *Nakempin* und *Focron* hingegen dürften Termini zur Bezeichnung der Verwandtschaft sein.

Daß es sich bei diesen südlichen Vertretern der großen *Crên-Crân*-Sprachfamilie, die zweifellos zu den ältesten Stämmen von Südamerika gehören, um ausgesprochenen Gruppentotemismus handelt, ist wohl kaum in Frage zu

¹ DE PAULO DU SOUZA, a. a. O., S. 744—745.

² *Facran*, der Name eines Ortes im Territorio de Misiones, Argentinien, wo bekanntlich heute nur *Kaingangue* sitzen. Siehe AMBROSETTI.

stellen. Überhaupt wird die bislang vorherrschende Meinung in bezug auf die Verbreitung und das Vorhandensein des Totemismus unter der amerikanischen Urbevölkerung sicherlich noch manche Umgruppierung erfahren. Bei dieser Gelegenheit muß ich auf den Totemismus (Nagualismus?) der *Tsapoteca* hinweisen. ELFE GO ADÁN, der sich wahrscheinlich auf BANCROFT stützt, berichtet: „Cuando una mujer estaba a punto de alumbrar, se reunían en la cabaña los brujos y comenzaban a dibujar sobre el piso figuras de diferentes animales, borrándolas tan pronto como estaban completas. Esta operación continuaba hasta el momento del nacimiento, y la figura que entonces permanecía dibujada sobre el suelo era llamada el tona del niño o su segundo yo¹. Cuando el niño crecía, se procuraba el animal que le representaba² y tenía cuidado de él; porque se creía que la salud y la existencia dependían de la de los animales; en suma, que la muerte de ambos ocurriría simultáneamente. Poco después de nacido el niño, los padres, acompañados de los parientes y amigos, lo llevaban al agua más próxima, donde lo sumergían y al mismo tiempo invocaban a los habitantes del agua para que extendieran su protección al niño; de manera semejante solicitaban también el favor de los animales³ de la comarca².“

(Schluß folgt.)



¹ Von mir gesperrt.

² „Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.“ Epoca 4a. — Tomo I (18 de la colección). Enero-Febrero. México 1922, S. 59.

P. M. GUSINDE's vierte Reise zum Feuerlandstamm der Ona und seine erste Reise zum Stamm der Alakaluf.

I.

Punta Remolino, Nordufer des Kanal Beagle (Feuerland), 30. Juli 1923.

Hochwürdiger Herr P. WILHELM SCHMIDT

Am 16. Juni hatte ich an Euer Hochwürden vom Ona-Lager am See Fagnano aus einige Zeilen abgesandt. Das Folgende ist ein kurzer Bericht, welcher Euer Hochwürden die Hauptresultate meiner Reise zu den Ona in gedrängter Form dartun soll. Wie ich Ihnen schon früher mitgeteilt hatte, ging ich anfangs April vom Kanal Beagle aus auf dem bekannten Wege erst in östlicher Richtung, am Nordufer des Kanals entlang, nach Puerto Harberton und dann nordwärts über das Gebirge; erreichte das Ona-Lager am See Fagnano nach $1\frac{1}{2}$ Tagen. Zu Pferde konnte ich damals diesen Weg noch machen, da der im März gefallene Schnee zum Teil geschmolzen war. Allerdings auf der Kammhöhe war der Schnee hartgefroren, beim Übergang glitt mein Lastgaul aus, rutschte an steiler Stelle einige Meter nach unten, bis es ihm gelang, nach vielem Bremsen und auf der Seite liegend, anzuhalten. Im Verein mit meinem Führer mußte ich die Last herunternehmen — zum Glück hatten meine Instrumente, Photoapparate usw. nicht gelitten —, das Pferd stand wieder auf, es wurde mit Vorsicht neu die Last aufgepackt und ohne weiteres Hindernis kamen wir vorwärts. So mühsam wie der Aufstieg des Gebirges, war auch der Abstieg; denn überall lag schon viel Eis und Schnee; die Pferde glitten wiederholt aus, obwohl wir während des langen Überganges nicht im Sattel saßen, sondern die Tiere am Halfter führten.

Im Lager angekommen, richtete ich mich so gut ein als dies möglich war; denn ich gab mir bald Rechenschaft, daß ich einzig und allein hier erfolgreich würde arbeiten können. Diese Gruppe der Ona lebt hier nämlich frei von jeder sonstigen Verpflichtung, ohne Arbeit und Beschäftigung, wie der weitaus größere Teil der Ona sie auf den umliegenden Farmen findet, und zwar meistens als Schafhirten. Diese Gruppe hier am See Fagnano besitzt eine gute Anzahl von Pferden und einige Rinder, hat auch von der Regierung dafür ein weites Stück Weideland erhalten; außerdem kommen hierher in kurzen Zeitabschnitten andere Ona auf mehrere Tage zu Besuch, während anderseits die Weißen hier kaum sich sehen lassen: hier also boten sich mir die besten Aussichten auf ein erfolgreiches Arbeiten. Gerade diese Leute waren mir auch am besten bekannt und sie waren mit mir schon genügend vertraut, weswegen ich in etwa wenigstens auf ihre Hilfe rechnen konnte. Wie ich später mich überzeugte, war es außerdem ein glücklicher Griff, in der Hütte des alten Ventura (*Tanqanask*) Unterkunft genommen zu haben; damit hatte ich mir diesen eigensinnigen, immer unzufriedenen Dickkopf gewonnen, ich konnte ihm leichter im Sinne meiner Interessen umstimmen; denn sein Einfluß auf die anderen Mitglieder der Gruppe war sehr groß. Während ich in seiner Hütte lebte, versprach ich, für Lebensmittel (Zucker, Kaffee, Reis, Nudeln, Mehl, desgleichen Tabak),

soweit diese Dinge auf umliegenden Farmen käuflich waren, aufzukommen, sofern seine Frau bereit wäre, das Kochen zu übernehmen; selbstverständlich willigten alle in diese Abmachung ein. Es hat mir der Unterhalt jener Personen, die in Ventura's Hütte wohnten, während meines mehr als dreimonatigen Aufenthaltes wohl viele Ausgaben verursacht — denn einen Indianermagen zu sättigen, erfordert enorme Mengen! —, aber der erlangte Erfolg deckt dies alles.

Die Schilderung meiner Lebensweise im Lager dieser Feuerländer will ich für eine spätere Gelegenheit aufschieben; denn ich mußte mich, wollte ich mein Ziel erreichen, einfachhin entschließen, dem Indianer mich anzupassen in allem und mich zurechtzufinden in seiner Lebensart mit all ihren Nachteilen, Unbequemlichkeiten und Beschwerden für einen, der in der Kulturwelt groß geworden ist. Bald zog auch der harte Winter in die an sich schon unfreundliche Gegend ein; man sah nur Schnee und Eis und die entlaubten Buchen des dichten Urwaldes. Frost und Kälte habe ich seit meinem Abschied (1912) von der deutschen Heimat nicht mehr zu fühlen bekommen, im Gegenteil, im milden Mittel-Chile habe ich mich sehr an die wohltuende Kraft der Sonnenstrahlen gewöhnt; hier, tief im Süden hatte die Sonne all ihre Kraft verloren, so daß tatsächlich — ich führe dies auch zum Teil auf das Fehlen der meinem Organismus so nötigen Sonne zurück — in den letzten Wochen bei mir ernste Symptome der *Anaemia chronica* auftraten. Als hauptsächlichste Nahrung diente auch mir das Fleisch des Guanako (südamerikanische Kamelart), das nach Indianerbrauch am Spieß gebraten wurde. Viel hatte ich zu leiden unter dem ständigen Rauch in der Hütte, und dennoch war das Feuer unentbehrlich.

Doch unglaublich schwieriger war es für mich, mit dieser eigensinnigen, querköpfigen, nimmersatten Indianergesellschaft fertig zu werden; eine feste Abmachung war mit ihnen nicht zu treffen. Bald gab es Streit und Unzufriedenheit wegen dieser Kleinigkeit, bald hatten sie wieder andere, den gestrigen entgegengesetzte Wünsche und Absichten; dann wieder gefiel ihnen der früher überlegte Arbeitsplan nicht, oder irgendein dickköpfiger Alter wollte seine eigenen Wege gehen und seine spezielle Ansicht zur Geltung bringen: es hat mich ein ständiges Kopfzerbrechen gekostet, wie diese Gesellschaft zusammenzuhalten und sie für meine Pläne ständig willig zu haben; große Zeitverluste habe ich zu beklagen, doch mußte ich auch diese mit in Kauf nehmen, wollte ich mein Ziel erreichen.

Nachdem ich mich mehr als drei Monate in jenem Lager aufgehalten hatte, glaubte ich, meine Forschungen einstellen zu können. Die Indianer selbst waren ja meiner Gegenwart auch müde geworden, und es war ihnen nun zu lästig, auf meine ständigen Fragen noch weitere Antworten zu geben. Ich stand nun vor dem schweren Problem, aus dem Innern der *Isla Grande* jetzt mitten im Winter herauszukommen.

Den Weg in nördlicher Richtung hätte ich wohl bis Porvenir fortsetzen müssen, das gerade Punta Arenas gegenüberliegt und woselbst zweimal im Monat sich Dampfverbindung bietet; ich hätte Pferde benützen können. Aber es handelte sich dabei um einen Ritt von zehn bis zwölf Tagen; überall lag viel

Schnee und es ist fraglich, ob ich das Gebirge nahe von Porvenir hätte überschreiten können, denn der diesjährige Winter ist ausnahmsweise schlecht und brachte große Mengen Schnee; abgesehen davon, daß es jetzt gerade sehr schwierig gewesen wäre, die nötige Anzahl von Personen zu mieten.

So entschloß ich mich, den Weg zu nehmen, auf dem ich gekommen war, natürlich zu Fuß. Zwei beherzte, zuverlässige Indianer wählte ich mir als Führer aus, bot ihnen eine hohe Summe an, und wir rüsteten zum Marsch. Auf einer kurzen Strecke, während der ersten Stunden, benützten wir noch die Pferde, doch bald mußten wir sie zurücksenden, da der Schnee höher lag, je näher wir dem Gebirge kamen. Viel langsamer, als wir ahnen konnten, kamen wir vorwärts; während der zweiten Nacht fielen aufs neue 82 cm Schnee, und ein Blick auf die Menge unserer Lebensmittel zwang uns, weiter zu marschieren. Noch stärker als während der letzten Nacht blies der eisige Südwestwind, wir wagten den schwierigen Aufstieg des Gebirges und ein unglaublich dichtes Schneegestöber belästigte und ermüdete uns. Aber auf der Höhe angekommen, blies uns der eisige Südwind mit ungeahnter Stärke entgegen und nach wenigen Minuten fühlte ich, daß meine Kräfte und Körperwärme schwanden, die Blutzirkulation schien zu stocken und ich war dem Erfrieren nahe. Auch der eine Indianer war in fast der gleichen Lage. Dank der Geistesgegenwart des anderen Führers änderten wir die Marschrichtung und stürmten, so schnell als die Füße uns trugen, in eine Seitenschlucht hinunter, wo wir bald Schutz vor dem Südwind und nach mehreren Minuten auch Holz fanden, um ein gutes Feuer anzuzünden. Hier kam uns mit der nötigen Wärme auch die Lebenslust zurück, wir fingen an, etwas zu sprechen und jeder gab sich Rechenschaft, soeben nur dem nahen Erfrierungstode entronnen zu sein. Trotz großer Ermüdung mußten wir am nächsten Tage weiterziehen; an diesem Abende verzehrten wir das letzte Stückchen Fleisch, nur etwas Zucker blieb uns noch. Außerdem verletzte sich beim Holzhacken ein Indianer derart, daß ich große Mühe hatte, das Blut der geöffneten Vene zu stillen. Noch vor dem Morgengrauen des nächsten Tages schnallten wir wieder unsere Schneeschuhe an und begannen den Marsch, obwohl nur etwas Zuckerwasser unser ganzes Frühstück ausmachte. Der Hunger trieb uns mächtig an, er siegte über die körperliche Ermattung, und am Nachmittag erreichten wir Puerto Harberton; meine Erschöpfung war derart, daß ich kaum sprechen konnte. Hier im Hause des mir wohlgesinnten Verwalters dieser Farm suchte ich mich nun wiederherzustellen; ich hatte Möglichkeit, bequem auszuruhen und auch das Essen war sehr gut.

Allenthalben machte man uns Vorwürfe, daß wir uns zu solch lebensgefährlichem Marsch entschlossen hatten, denn noch nie hatte jemand gewagt, um diese Zeit das Gebirge zu überschreiten; aber es erschien mir nun einmal als ein ebenso unerträglicher, als unverzeihlicher Zeitverlust, am Lago Fagnano bis Ende Oktober zu warten, wo der Übergang zu Pferd möglich gewesen wäre. Daß uns die Lebensmittel vor der Zeit ausgingen, erklärt der Umstand, daß auf dem Marsche selbst ein ungeahnt schlechtes Wetter uns überraschte; wir hätten andernfalls bestimmt innerhalb drei Tagen den Kanal Beagle erreicht, und wir waren tatsächlich fünf Tage unterwegs. Von Dienstag bis Sonn-

tag blieben wir in Puerto Haberton; da ich weder ein Boot noch einen Kutter erhalten konnte, und für Pferde der Weg wirklich nicht gangbar war, entschlossen wir uns, am Sonntag morgens wieder aufzubrechen. Wir marschierten westwärts am Nordufer des Kanal Beagle entlang und erreichten nach elfeinhalbstündigem, mühsamen Marsch wieder Punta Remolino, die Farm der Gebrüder Lawrence, woselbst ich wieder die beste Aufnahme fand und wirklich wie zu Hause bin. Meine Instrumente usw. haben nicht besonders gelitten, ich selbst habe mich wieder leidlich von dem anstrengenden Marsch erholt, meine beiden Ona fanden hier Arbeit und wollen erst im Oktober zu ihrem Lager zurückkehren. Es ist ihnen die Lust vergangen, in dieser Zeit nochmals das Gebirge zu überschreiten. Hier hoffe ich in den nächsten Wochen Gelegenheit zu finden, um nach Punta Arenas reisen zu können; denn unter den Yagan kann ich weitere Beobachtungen nicht mehr anstellen.

Der hauptsächlichste Grund hiefür ist, abgesehen davon, daß diese Indianer zum Teil überallhin zerstreut sind und erst nach längerer Zeit hier alle sich zusammenfinden würden, die Epidemie der Grippe, die in den letzten Wochen auch bis hierher gebracht worden war, und zwar durch ein Segelboot aus Punta Arenas. Es ist allerdings das erstemal, daß dieses Übel hier auftrat. Bereits drei Frauen und zwei Männer starben, der eine davon war der mir sehr liebe *Mašemikēnsis*¹, der von allen übrigen Leuten am besten orientiert war in den Sitten und Gebräuchen, sowie Traditionen und geheimen Spielen der Yagan. Er war ein guter *Yékamuš* (Medizinmann), wie wir heute keinen mehr finden, somatologisch betrachtet, ein ausgesprochener Yagantypus, und ob seiner Erfahrung und seines Wissens voll Einfluß auf die anderen: mit ihm ging ein gutes Stück Yagankultur ins Grab. Es war von hohem Werte, aus seinem Munde noch vieles erfahren zu haben über die ethnologischen Eigenheiten der Yagan, als ich zu Anfang dieses Jahres auf Isla Navarino weilte. Es ist keine Übertreibung, wenn ich sage: die Zeit zur Erforschung der Yagan ist vorüber. In zwölfter Stunde war es möglich, noch manches, zumal von ihren geistigen Kultureigenheiten für die Wissenschaft zu retten. In wenigen Jahren wird der letzte Yagan ins Grab gelegt werden.

Es wird nun Zeit, die Ergebnisse meiner Forschungsreise zu den Ona kurz darzulegen. Das Hauptaugenmerk habe ich auf die geistige Kultur dieses Volkes gerichtet, da ja die materielle Kultur in ihren wesentlichen Zügen bekannt ist.

1. In bezug auf die Konstitution der Familie unterliegt es keinem Zweifel, daß in alter Zeit nur die monogame Ehe gestattet war. Wohl kamen ganz vereinzelt Fälle von Polygamie vor, die aber von der Allgemeinheit streng verurteilt wurden, obwohl sie aus diesem oder jenem Grunde nicht verhindert werden konnten, z. B. weil der betreffende Polygamist ein großer mächtiger „Doktor“ (Medizinmann) und zugleich ein guter Jäger war, der die genügende Nahrung für seine zahlreiche Familie herbeizuschaffen fähig war. Der ganze Wirtschaftsbetrieb fordert sozusagen die Einehe. Mann und Frau teilen sich

¹ Siehe seine nähere Charakteristik in W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern 1924, S. 225 f.

nach höchst harmonischem Verhältnis in die zu leistende Arbeit, überwältigen sie daher leicht und gut, so daß die Abhängigkeit des einen Teiles vom anderen keinem Zweifel unterliegen kann. Daraus ergibt sich als naheliegende Folgerung die Notwendigkeit des Zusammenhaltens beider Teile. Die Ona-Ehe kann erst aufgelöst werden durch den Tod eines der Gatten. Als einzige Ausnahme von diesem alle verpflichtenden Gesetz gilt nur der Fall, daß eine Frau sehr schlecht von ihrem Gatten behandelt wird; wenn der Mann sein Verhalten nicht bessert und die Allgemeinheit die Überzeugung äußert, daß diese Frau ein solch schweres Los nicht länger ertragen kann, dann darf sie ihren Gatten verlassen und zu ihrer Familie zurückkehren. Ein solcher Mann wird nie wieder eine andere Frau zur Gattin erhalten. Denn Werbung und Eingehen der Ehe ist vollständig frei; weder Bursche noch Mädchen werden in zwingender Weise in ihrer Wahl beeinflusst, wenn auch manchmal die Eltern diese oder jene Verbindung ihrem Kinde vorschlagen oder anraten. Ja, die Allgemeinheit unterstützt jene jungen Leute, die ihrer Neigung folgend, in der Ehe sich zusammenschließen, falls deren Eltern mit dieser Verbindung sich nicht einverstanden zeigen. Eine gewisse Gleichstellung von Mann und Frau innerhalb der Ehe besteht, trotz der contra mulierem gerichteten Tendenzen des *klöketen*.

Innerhalb der Familie ist das Kind ein Gegenstand besonderer Liebe und Aufmerksamkeit seitens der Eltern. Der Mann ist wohl besorgt um die werdende Mutter, das neugeborene Kind wird gut behütet, beide Eltern widmen ihm die möglichste Pflege während der ersten beiden Lebensjahre, dann später aber steht der Knabe mehr unter der Leitung des Vaters und das Mädchen mehr unter der Hut der Mutter. Bis zur Zeit des Eintrittes in das *klöketen* wird der Bursche ständig belehrt und ermahnt von den Eltern und Verwandten. Auch das Mädchen erhält gute Unterweisungen und Lehren, besonders von der Mutter und den weiblichen Verwandten, ganz vorzüglich zur Zeit der ersten Menstruation.

2. Die Eigentumsverhältnisse bei den Ona. Daß wir von einem klaren, scharfumschriebenen Eigentumsbegriff bei diesen Feuerländern sprechen müssen, werden zur Genüge die folgenden kurzen Hinweise ergeben. Zunächst ein Wort über das Eigentum an beweglichen Gütern. Jeder ist und bleibt Eigentümer mit unumschränktem Verfügungsrecht über alles das, was er selbst herstellt, also: über Waffen, Kleidungsstücke, Gegenstände des täglichen Gebrauches usw. Das gleiche gilt selbst in bezug auf die Kinder. Das Mädchen, welches sich eine Puppe verfertigt hat, der Knabe, welcher sich eine kleine Schleuder macht, können darüber frei verfügen, denn dieses Spielzeug ist ihr Eigentum. Dadurch, daß ich einen Gegenstand als Geschenk erhalte von einem anderen oder einen solchen eingetauscht habe für ein anderes, gleichwertiges Ding, geht das Eigentums- und Verfügungsrecht über ihn auf mich über, und ich kann jetzt damit schalten und walten nach meinem Gutdünken: das ist die Rechtsauffassung bei den Ona. Demnach bleiben auch jene Dinge, welche eine Frau mitbringt in die Ehe, deren persönliches Eigentum; niemand, selbst ihr Mann nicht, kann darüber verfügen, und so erklärt es sich, das bei ihrem Tode all die ihr gehörigen Sachen verbrannt werden,

hauptsächlich — abgesehen von sonstigen mehr nebensächlich erscheinenden Gründen — weil niemand ein Recht hat, deren Eigentum sich anzueignen.

Doch anders liegen die Verhältnisse betreffs der Nahrungsmittel; hier muß man, um genauer sich auszudrücken, von einem eigentlichen Familienkommunismus sprechen, in dem Sinne, daß jedes Familienmitglied Anrecht hat auf das, was die Familie überhaupt sammelt bzw. produziert. Denn der ganze Wirtschaftsbetrieb ist der aneignende, die Ona stehen wirtschaftlich auf der Jagdsammelstufe: der Mann geht auf die Jagd und hat die Sorge um Beschaffung des animalischen Teiles der Nahrung; die Frau ihrerseits sammelt Früchte und Pilze, geht fischen, sucht Muscheln und Schnecken am Strande, und die Kinder sind ihr dabei behilflich; mit anderen Worten: der Mann jagt und die Frau sammelt. Alles das, was jeder der Beiden nun zur Hütte bringt, wird betrachtet als Eigentum der ganzen Familie, weswegen daher Frau und Kinder ein Recht haben auf das Guanako-Fleisch, das der Mann brachte mit gutem Jagdglück, so wie auch anderseits letzterer die Pilze für sich fordern kann, welche Frau und Kinder von den Bäumen heruntergeschlagen haben. Gemeinsam also konsumieren sie, was die einzelnen Familienmitglieder herbeigebracht haben. Selbstverständlich ist es zunächst die Pflicht des Mannes, für den Unterhalt der ganzen Familie zu sorgen, da ja die Frau, infolge ihrer Obliegenheiten als Mutter, an der Herbeischaffung der nötigen Nahrung sehr oft gehindert ist; abgesehen davon, daß während des langen Winters die Nahrungsversorgung fast nur mittels Jagd bewerkstelligt werden kann. Diese erwähnte Pflicht des Mannes schließt anderseits ein Recht der übrigen Familienmitglieder auf das heimgebrachte Fleisch ein. Die Frau ihrerseits aber hat die andere Pflicht, hinter dem jagenden Manne, natürlich in entsprechender Entfernung, herzuziehen, beladen mit dem gesamten Familiengut und in Begleitung der Kinder: so ist der Mann frei von jeder Last und kann unbehindert seiner Beute nachspüren, hat also die größtmögliche Sicherheit, schnell ein Guanako zu erreichen. Und da er nur Bogen und Pfeil, die nötigen Jagdwaffen, trägt, hat er die Schulter gänzlich frei, um eine große Menge von Fleisch bis zu seiner Familie zu schleppen; letztere hat ja nach vorheriger Vereinbarung zwischen Mann und Frau nahe dem Jagdgrunde das Lager aufgeschlagen, die Frau hat inzwischen an geschützter Stelle die Hütte oder den Wandschirm aufgerichtet und Feuer gemacht; der Mann braucht also keinen besonders weiten Weg mit seiner Last zurückzulegen, und wenn er den Lagerplatz erreicht, gewährt die Hütte und das lodernde Feuer ihm sofort gute Möglichkeit, bequem auszuruhen; in kurzer Zeit ist ein großes Stück Fleisch gebraten und die ganze Familie freut sich des schmackhaften Mahles.

Was nun das Eigentumsrecht über Grund und Boden anbetrifft, so ist höchst bemerkenswert, daß die ganze große Feuerlandsinsel, also die jetzige Heimat der Ona, schon in uralter Zeit, gemäß ihrer Mythologie, in zirka 40 Landstücke mit scharf gekennzeichneten Grenzen aufgeteilt wurde, und jede größere Familiengruppe erhielt ein bestimmtes Stück als Eigentum zugewiesen; nur die zur betreffenden Familiengruppe gehörigen Mitglieder haben das Recht, innerhalb ihrer Grenzen zu jagen oder Feuersteine und Erdfarben zu sammeln, Vogelfallen aufzustellen usw.; mit einem Worte, die natürlichen

Produkte dieses ihres Gebietes zu verwerten, weil nur sie als alleinige Eigentümer desselben gelten. Für den Fall, daß Mitglieder einer anderen Familiengruppe im Nachbargebiet zu jagen wünschten oder Stöcke für Bögen und Pfeile suchen wollten usw., dann galt als allgemeines Gesetz, vorher bei den Inhabern dieses Gebietes um Erlaubnis einzukommen, mit gleichzeitiger Angabe der Absichten, mit denen man jenes Gebiet betreten will. Daraus ist ersichtlich, daß ein freies, regelloses Herumschweifen über die ganze Insel hin, seitens der einzelnen Gruppen oder der Einzelfamilie nicht nur nicht betrieben wurde, sondern verboten und daher auch unmöglich war. Tatsächlich haben auch alle mit großem Respekt die diesbezüglichen Gesetze beachtet und niemand hätte es gewagt, ohne Erlaubnis auf fremdem Boden zu jagen oder zu sammeln; denn ein solch eigenmächtiges Vordringen in fremdes Gebiet war ein Motiv zur Kriegserklärung seitens der in ihrem Rechte verletzten Eigentümer. So ergibt sich, daß Grund und Boden als eigentliches Gruppeneigentum klassifiziert werden muß. Die Motive für eine solche Eigentumsart werden erklärlich und verständlich aus dem Charakter der Wirtschaftsform der Ona: der Jagdbetrieb erfordert es, eine größere, ausgedehntere Strecke zur Verfügung zu haben, denn nur in diesem Falle bleibt dem Manne die Aussicht, die nötige Fleischnahrung beim Waidwerk erwerben zu können, da sowohl die Guanakos mehr auf der Südhälfte als auch die Cururos auf der Nordhälfte der großen Insel ihren Standort von Winter zu Sommer mehr oder weniger wechseln; anderseits sind auch die Produkte des Pflanzenreiches ungleichmäßig verteilt und nur innerhalb weiter Grenzen ist Garantie geboten, tatsächlich jene vegetabilischen Nahrungsmittel zu finden, die zum Lebensunterhalt teils nötig, teils wünschenswert sind.

Trotz alledem aber bestehen dennoch zwischen den einzelnen Landstücken, die als Eigentum einer Familiengruppe hervortreten, große Unterschiede in bezug auf Naturprodukte im allgemeinen. So sind im Süden die Guanakos leichter zu erjagen, in einem anderen Gebiete gibt es gute Berberitzensträucher, welche passende Pfeilschäfte abgeben, an der Küste hat wieder eine andere Gruppe große Leichtigkeit, Seelöwenfelle zur Herstellung der Pfeiltaschen zu erlangen usw.; all diese Dinge eignen sich gut als Handelsartikel, und, da Geld unbekannt war, wurden solche Gegenstände gegen gleichwärtige, die eine andere Gruppe herbeibrachte, ausgetauscht. Tatsächlich war der Tauschhandel sehr im Schwunge, nur auf diesem Wege konnte jeder Mann auf dieser Insel alles das sich verschaffen, was er nötig hatte zu seiner vollständigen Ausstattung; da es, wie gesagt, nicht möglich, weil unerlaubt, war, daß einer frei auf der Insel herumschweifen konnte, um an den verschiedensten Stellen eigenmächtig das zu sammeln, was er brauchte. Denn jede größere Gruppe hatte ihr begrenztes Gebiet; alles, was innerhalb dieser Grenzen sich fand, war Eigentum derselben und mußte als solches geachtet und respektiert werden von allen jenen, die einer anderen Gruppe angehörten.

Eigens sei erwähnt, daß wir es bei den Ona nicht etwa mit einem sogenannten „Geschenkhandel“ zu tun haben; denn sie wissen sehr wohl zu unterscheiden zwischen einem Geschenk, das sie gelegentlich eines Besuches oder Festes etc. machen, und dem eigentlichen Verhandeln gemäß Qualität und

Quantität jener speziellen Gegenstände, die umzutauschen oft weite Reisen unternommen werden. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß unter den Ona schon ein tatsächliches Gewerbe entwickelt ist; denn als allgemeine Regel gilt, daß jeder irgendwelchen Gegenstand in erster Linie herstellt für seinen eigenen Gebrauch und nur gelegentlich einen Auftrag annimmt oder jenen Gegenstand als Tausch für das ihm nötige Objekt anbietet. Allerdings sind die Fähigkeiten für Herstellung der verschiedenen Gebrauchsobjekte individuell merklich verschieden.

3. Religion und Ethik. Überraschend war es für mich, bei den Ona einen verhältnismäßig klaren, reinen Monotheismus feststellen zu müssen. Als ich gelegentlich mit meinen Gewährsmännern die Äußerungen ihrer Trauer beim Tode einer verwandten, lieben Person in aller Ausführlichkeit besprach, betonten sie mit Nachdruck, daß eben bei der erwähnten Gelegenheit ein jeder in lebhaften Wortwechsel trete mit *tẽmáukl*, weil er gerade und nur er allein den Tod der betreffenden Person veranlasse; denn er ist unumschränkter Herr über Leben und Tod, er ruft jeden ab von dieser Welt, wann und wo er will, selbst der größte „Doktor“ kann gegen seine Macht nicht ankommen; aber im Bewußtsein der eigenen, gänzlichen Ohnmacht seiner Größe und Gewalt gegenüber, schelten sie ihn, machen ihm Vorwürfe, klagen ihm jetzt ihre große Trauer anläßlich des Todesfalles: dies alles, um ihr Herz etwas zu erleichtern.

Die mir so unerwartet gebotenen Anhaltspunkte führten mich dann glücklicherweise weiter bis zur vollständigen Klarlegung der religiösen Anschauungen der Ona. Es ließ sich feststellen, daß tatsächlich der Glaube an *tẽmáukl*, als den höchsten Herrn und Gebieter über alles Geschaffene, einschließlich der Menschen bei diesem Volke allgemeine Verbreitung hat, wenn auch dieser Glaube heutigentags nicht mehr mit solcher Lebhaftigkeit hervortritt, wie wir dies bei den Yagan nachgewiesen haben, und anderseits nicht mehr so klar und deutlich die Überzeugung der jüngeren Personen beherrscht, welch letztere nun in fast ständiger Berührung mit den Weißen leben, außerdem eine normale Erziehung und ausführliche Unterweisung, wie sie in alter, ruhiger Zeit der Jugend zuteil wurden, nicht mehr erhalten haben. Aber gerade die wenigen Alten, unter diesen dann wieder jene, welche kaum irgendeine Beziehung hatten zur katholischen Mission der Salesianer, haben mir die ausführlichsten Daten geliefert, weil sie am besten orientiert waren, und immer sprachen sie mit lebhafter Überzeugung und tiefem Ernst von ihren religiösen Anschauungen. Die alten Personen waren daher auch meine wichtigsten Gewährsmänner. Früher hatten bereits zwei Autoren: BEAUVOIR und GALLARDO, den *Pimaukl* als ersten Menschen, der alle Dinge gemacht habe, erwähnt; die bezüglichlichen Nachrichten dieser Forscher sind als ungenau zu betrachten.

Zusammenfassend haben unsere Ona folgende Anschauung von ihrem höchsten Wesen. Sein Name ist *tẽmáukl*; es ist dies ein Eigenname, immer hat er diesen Namen getragen, man weiß nicht, wer ihm denselben zuerst gegeben, und ob er eine besondere Bedeutung hat. *Tẽmáukl* hält sich zumeist auf über dem Firmament, doch ist er allgegenwärtig, weil an jeder Stelle; vor ihm kann niemand sich verbergen, denn er sieht alle und alles, er hört genau, was jeder spricht, ja, er kennt selbst eines jeden Gedanken und Absichten.

Er ist ein wirklicher Geist (*kāspi*), hat also keinen Körper; deshalb ißt und trinkt er nicht, obwohl man anderseits nicht weiß, auf welche Art ein Geist sich erhalten kann, ohne Nahrung zu nehmen, wie solche ja nötig ist zur Erhaltung des körperlichen Wohlseins; auch schläft er nicht. *Tēmāukl* ist lange schon vor allen Dingen und Menschen dagewesen; denn er selbst hat ja die erste Welt, die noch klein war, mit dem damals noch niedrigen Himmel gemacht; darnach gab er dem *kenös*, dem eigentlichen ersten Menschen, den Auftrag, den Himmel höher zu heben auf die Entfernung, in welcher das Firmament heute steht, und außerdem die Erde weiter auszugestalten; später kamen dann erst die anderen Menschen. Daher ist und bleibt *tēmāukl* auch Herr und Gebieter über alle Menschen und Dinge; denn alles gehört ja ihm; so ruft er beispielsweise auch durch den Tod irgendeine Person ab, wann und wo und wie er will, niemand kann gegen seine Macht und sein Tun ankommen. Er selbst hat alle geltenden Vorschriften, Bestimmungen und guten Gewohnheiten, also das gesamte Sittengesetz, aufgestellt und die Menschen zur treuen Beobachtung verpflichtet; er wacht deshalb genau darüber, daß jeder den Weg des Guten geht und keine Entgleisungen sich zuschulden kommen läßt; wer aber dennoch Fehler begeht, wird von ihm bestraft, früher oder später, meistens durch schwere Krankheit und zeitigen Tod; doch wer seine Vorschriften treu beachtet, demgegenüber zeigt er sich gütig und wohlgesinnt. Deshalb bemüht sich jeder, das Sittengesetz gewissenhaft einzuhalten; eben, weil *tēmāukl* es so will und darüber wacht; nur mit Furcht und Scheu denken sie an ihn; seltener sprechen sie von ihm, es sei denn anläßlich irgendeines Todesfalles; dann nämlich zetern sie mit ihm und höchst erzürnt machen sie ihm Vorwürfe mehrere Tage hindurch.

Die Art und Weise, ihn zu verehren und günstig zu stimmen, besteht einzig darin, treu und gewissenhaft seine Gesetze zu erfüllen; Opfer im eigentlichen Sinne oder Kultakte kennt der Ona nicht. Beim Tode eines Menschen trennt sich dessen Seele oder Geist (*kāspi*) vom Leibe; erstere geht sofort hinauf zu *tēmāukl*, doch weiß man nichts über das Schicksal jener Seele dort oben.

Anzufügen ist noch, daß in all den eben erwähnten Einzelheiten die heranwachsende Jugend ständig und eindringlich unterwiesen wird, hauptsächlich seitens der eigenen Eltern oder des Familienältesten innerhalb des Kreises der Familie, doch auch im *klóketen*, soweit die Burschen in Frage kommen.

Der allgemeine verbreitete, überzeugte monotheistische Gottesglaube, und im engsten Zusammenhang damit die gesamte Ethik innerhalb der Ona, mit Einschluß der *Häus*-Gruppe — um dies hier gleichfalls zu erwähnen — kann nun als unzweifelhafte Tatsache registriert werden. Im Interesse der Sache sei daran erinnert, daß es auch den lange unter den Ona tätigen Salesianer-Missionaren nicht gelungen war, diese ebenso interessanten als bedeutungsvollen ursprünglichen religiösen Verhältnisse ihrer Pflegebefohlenen ans Licht zu stellen.

4. Die Männerbundfeier (*klóketen*) und Mythologie der Ona. Es sei zunächst vorausgeschickt, daß ich es als ein ganz besonderes Glück be-

trachte, der Feier des *klóketen* beigewohnt haben zu können; denn bisher hatte nur ein Schiffbrüchiger, wahrscheinlich Engländer, der verpflichtet war, mit den Ona zu leben, vor zirka 35 bis 40 Jahren die ganze Feier gesehen, doch starb er bald darnach. LUCAS und WILLIAM BRIDGES, Söhne des jetzt verstorbenen anglikanischen Pastors THOMAS BRIDGES, gegenwärtig reiche Farmer auf dieser Insel, und in ständiger Berührung mit den Ona, werden irrtümlicherweise von einigen Autoren zitiert als gute Kenner jener Zeremonien; doch versicherten mir die Indianer, daß WILLIAM BRIDGES nur eine Nacht und LUCAS BRIDGES nur vier Tage in der *klóketen*-Hütte zugebracht haben mit besonderer Erlaubnis der Ona, und dabei nur einen unwesentlichen Teil von dem umfangreichen Programm jener Zeremonien zu Gesicht bekamen. Meinerseits hatte ich Gelegenheit, die ganze Entwicklung des *klóketen* mitzumachen während seiner zweimonatigen Dauer.

Analog ähnlichen Feiern bei anderen Völkern hat auch das *klóketen* eine ausgesprochen feindliche Tendenz gegen den weiblichen Teil der Bevölkerung. Es berichtet nämlich die Mythologie — und das ist der Kernpunkt, um den sich hier alles dreht —, daß in alter Zeit, als Sonne und Mond, Sterne und Gebirge etc. noch als Menschen hier auf dieser Erde wandelten, die Weiber im Vollbesitz der Oberhoheit über die Männer waren, wie letztere sie heute haben über die Weiber. Es waren also die Männer untertan und zum Gehorsam verpflichtet, ihnen lag es ob, alle gewöhnlichen Hausarbeiten zu machen gemäß den Befehlen der Weiber, ohne irgendwelchen Anteil zu haben an den Beschlüssen oder Versammlungen und der Regierung des weiblichen Teiles der Bevölkerung: Die Weiber allein also führten das Regiment und die Männer hatten blindlings zu gehorchen. Um nun die Männer ständig in dieser untergeordneten Stellung zu halten, erfanden einige schlaue Weiber — unter diesen zeichnete sich besonders der Mond, Gemahlin der Sonne, durch große Macht und Einfluß über alle übrigen aus — diese geheimen Spiele: es traten verschiedene Arten von „Geistern“ auf, und man machte damals die Männer glauben, daß sie vom Himmel oder aus der Erde kämen, im Besitz absoluter Macht über Männer und Weiber; doch tatsächlich waren dies alles nur bemalte und maskierte Weiber, welche in dieser Weise die Männer täuschten, um letztere in Furcht und Schrecken zu erhalten.

Eines Tages nun entdeckte die Sonne, ein trefflicher Jäger, als er wieder mit gutem Glück vom Waidwerk zurückkam und Fleisch brachte für die in der *klóketen*-Hütte tätigen, männerbetrügenden Weiber, das Gespräch zweier Mädchen belauschend, mit einem Schlage das ganze Gauklerspiel: die sogenannten „Geister“ sind nur maskierte Weiber. Sofort machte er nun von der so großen Betrügerei der Weiber auch den übrigen Männern Mitteilung; diese forschten jetzt noch weiter nach und als sie sich von dem wirklichen Charakter der *klóketen*-Geister zweifellos überzeugt hatten, bewaffneten sie sich heimlich, überrannten die ganze Gruppe der Weiber und töteten alle, nachher auch noch die im Lager zurückgebliebenen Mädchen; nur den kleinen Mädchen, welche das Alter von zirka 1½ Jahren noch nicht erreicht hatten, beließen sie das Leben. Den Mond allerdings wagten sie nicht totzuschlagen, aus Furcht, es könnte das ganze Firmament zusammenbrechen; doch hat dieses

Weib gewaltige Schläge mitbekommen, daß man Spuren und Narben davon heute noch in seinem Gesichte sieht.

Nach dieser großen sozialen Umwälzung traten einige bewährte Männer zusammen, legten ein Programm fest für den ganzen Verlauf jener Zeremonien, ganz gleich dem, welches die Weiber vorher eingehalten hatten, und setzten sich jetzt selbst in den Besitz des *klöketen*-Geheimnisses zu dem Zwecke, die kommenden Weiber in Schrecken zu halten, und mit der Absicht, diese nie wieder zur Herrschaft gelangen zu lassen. Mit äußerster Strenge wachen seither die Männer über dieses Geheimnis und werden es nie den Weibern preisgeben, obwohl sie heutigentags doch schon vieles von der ihnen eigentümlichen Kultur aufgegeben haben; der letzte Mann ihres Stammes soll, wie sie es mir wiederholt versicherten, dieses Geheimnis mit sich ins Grab nehmen!

Je nach der Zahl der zu unterrichtenden Burschen wiederholt sich diese Feier im Zeitraum von wenigen Jahren, in alter Zeit, meist während des Sommers, doch in den letzten Jahrzehnten mehr im Winter. Die Männer suchen dafür einen günstigen Ort aus; man baut die Hütte in Kegelform, mit dem großen Eingang nach Osten geöffnet. Zwischen dieser Hütte und dem eigentlichen Lager, das sich in einer Entfernung von zirka 180 bis 200 Schritt ausdehnt, liegt eine weite, ebene Rasenfläche, so daß vom Lager aus alle Bewegungen zu beiden Seiten der *klöketen*-Hütte gut beobachtet werden können; anderseits aber kann auch jeder Mann von dieser Hütte aus das Tun und Treiben der Weiber überwachen.

Die Burschen, welche mit Furcht und Schrecken in diese Hütte geschleppt werden, erhalten bald Aufklärung über die wirkliche Beschaffenheit der „Geister“; man macht sie bekannt mit der Kernfrage und dem Hauptziel der ganzen Feier, droht ihnen schließlich den sofortigen Tod an, falls sie es wagen würden, irgend etwas davon einem Weibe zu enthüllen. Sie kehren nun zum Lager nicht mehr zurück bis nach Beendigung der Feier; auch dürfen sie sich nicht sehen lassen von den Weibern, denn man macht letztere glauben, daß diese Burschen nun unter der Erde weilen bei *xälpen*, dem mächtigen Weibe, welches in der *klöketen*-Hütte die Männer beherrscht und alles regiert. Es werden nun den Burschen ständig weitere Belehrungen und Unterweisungen erteilt über ihr Verhalten und Betragen zu ihren Eltern und den übrigen Stammesmitgliedern, über ihre Pflichten als Mann und Gatte, über die einem guten Krieger nötigen Tugenden und guten Eigenschaften etc. Täglich müssen sie hinaus in den Wald, lange marschieren auf beschwerlichen Strecken, draußen kampieren oft mehrere Tage lang trotz Schnee und Regen; doch immer bei nur sehr schmaler Kost, daß sie sichtbar abmagern; sie müssen sich üben im Handhaben von Bogen und Pfeil, damit sie tüchtige, widerstandsfähige, arbeitsfreudige Jäger werden; in der Hütte selbst werden weiterhin Übungen im Ringkampf betrieben; dies alles selbstverständlich unter Leitung erfahrener Männer. Wird endlich nach mehreren Wochen oder Monaten die Feier beendet, so schließt auch der Erziehungskursus für jene Burschen ab; letztere werden jetzt als Männer betrachtet, sie müssen nun aber auch als Männer sich aufführen, sowie bald jene Tugenden und guten Eigenschaften merken lassen, welche dem Ideal des Ona-Mannes entsprechen; denn von jetzt an

erhält ein solcher Bursche keine Belehrung und Ermahnung mehr: er ist ja Mann und muß selbst sich gut zu führen wissen!

Die Weiber ihrerseits leben und halten sich in der festen Überzeugung, daß jene maskierten Männer tatsächlich „Geister“ aus einer anderen Welt seien; doch haben diese Zeremonien, infolge ihres tendenziösen Charakters auch andererseits auf die Männer ersichtlicherweise einen nachteiligen Einfluß ausgeübt und sie in ihrer Gesinnungsart sowohl als in ihrem Vorgehen gegen die Weiber merklich rauh, hart und despotisch gemacht.

Hier anschließend möge noch erwähnt werden, daß das *kína*¹ der Yagan in all seinen wesentlichen Teilen dem *klóketen* der Ona gleicht; daß wir es hier also mit einem Übergang dieses Kulturelementes der Ona auf die Yagan zu tun haben, unterliegt nun keinem Zweifel mehr. Es ist auch höchst lehrreich der Umstand, daß die Art und Weise, wie das Gauklerspiel der Weiber von der Sonne entdeckt worden war, mir von den Ona berichtet wurde in fast wörtlicher Übereinstimmung mit den diesbezüglichen Angaben, welche wir voriges Jahr von den Yagan erhalten hatten. Wie aber das *klóketen* selbst zu den Ona gelangt sein mag, ist Thema späterer, vergleichender Studien. Außerdem konnte ich jetzt bei den Ona auch einige wenige Mythen aufzeichnen, welche im wesentlichen übereinstimmen mit denen der Yagan. Kulturübergänge von den Ona zu den Yagan hin stehen demnach außer Zweifel; daraus erfließt wieder, daß die Yagan als ein relativ älteres Volk gelten und gewertet werden müssen, als ihre nördlichen Nachbarn.

5. Das Problem der *Háus*-Gruppe. Während der letzten Dezennien ist wiederholt der Unterschied hervorgehoben worden zwischen den eigentlichen *Selkénám*, welche den größten Teil der Isla Grande innehaben, und den sogenannten *Háus*, die auf der Südostecke, also im Departamento Bahía Thetis, lebten; letztere werden auch mit dem Namen *Mánekenkn* bezeichnet. Obwohl heutigentags nur noch eine einzige Person lebt, deren sämtliche Vorfahren reine *Háus*-Indianer waren — es ist die zirka 90 Jahre alte Manuela —, traf ich dennoch einige wenige *Selkénám*-*Háus*-Mischlinge, zu denen mein guter Freund und Gewährsmann Ventura (*Tañanāsk*), dessen Mutter eine *Háus* war, gehört; er ist wohl der einzige, der heute noch hinreichende Nachrichten über diese Gruppe vermitteln konnte; ihm hauptsächlich verdanke ich die folgenden Mitteilungen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die *Háus* kulturell den *Selkénám* gleichstehen; denn nur unwesentliche, nebensächliche Einzelheiten ausgenommen, unterscheiden sie sich von letzteren weder in bezug auf materielle noch auf geistige Kultur. Auch die *Háus* hatten, um einige spezielle Beispiele anzuführen, die gleiche Wirtschaftsform und Familienorganisation, sie besaßen das *klóketen*, das Doktorenwesen, den Glauben an *tēmáukl*. Auch somatologische Unähnlichkeiten bestanden kaum. Aber in der Sprache ist ein klarer und deutlicher Unterschied zu erkennen; doch nicht in dem Sinne, als ob es sich um zwei verschiedene Sprachstämme handeln würde, im Gegenteil: die Sprachlaute sind vollständig die gleichen, auch die grammatikalische Konstruktion

¹ Vergleiche W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern 1924, S. 101 ff.

ist die nämliche, nur die Worte zur Bezeichnung der verschiedenen Gegenstände und Ideen etc. sind meistens andere; deshalb sind beide wohl als Dialektvarianten zu klassifizieren.

Auch erzählen die Alten, daß in früherer Zeit auf der ganzen Isla Grande nur das *Häus* gesprochen wurde, sich aber später das *Selkenám* allmählich breitmacht habe, und nur wenige Familien im abgelegenen Südosten das *Häus* bis in die letzten Jahrzehnte beibehielten. Da meines Erachtens kein Grund vorliegt, an diesen Angaben zu zweifeln, glaube ich, diese beiden sich einander folgenden Dialekte als zwei zeitlich getrennte Einwanderungen erklären zu dürfen, in dem Sinne, daß die ersten Eindringlinge hierher den *Häus*-Dialekt brachten, welcher über die ganze Insel sich ausdehnte; später erfolgte eine weitere Einwanderung von Leuten, die ausschließlich den *Selkenám*-Dialekt sprachen. Da die Neuankömmlinge vielleicht sehr zahlreich waren oder in hohem Prozentsatz sich *Selkenám*-Frauen zur Ehe nahmen oder aus sonst welchen Gründen mehr und mehr sich verbreiteten, so nahm auch dieser ihr Dialekt schnell seinen Weg über die ganze Insel, weshalb sich seinerseits der *Häus*-Dialekt nur noch rein erhielt in der weitabgelegenen Südostecke. Bekannt ist fernerhin die Tatsache, daß die Vertreter der beiden Dialektgruppen immer gute Beziehungen zu einander unterhalten haben; dies spricht auch teilweise dafür, daß die *Häus* langsam von den *Selkenám*-Leuten haben absorbiert werden können.

Es gelang mir noch eine gute Liste von *Häus*-Wörtern aufzuschreiben; aus derselben ist ersichtlich, daß auch dieser Dialekt sich auszeichnet durch den Besitz von Lauten mit Kehlkopfverschluß und einigen Nasallauten.

6. Der eigentlichen Ona-Sprache habe ich genügende Aufmerksamkeit zugewendet; es war mir möglich, eine Liste von mehreren Hundert Wörtern aufzustellen, aus denen der häufigere Gebrauch von Nasalen und weiteren Lauten mit Kehlkopfverschluß ersichtlich ist. Außerdem bringe ich eine lange Reihe von Sätzen mit, aus denen sich die höchst einfache grammatikalische Struktur dieser Sprache ableiten läßt. Es ist zwar erst kürzlich aus der Feder des P. JOSÉ M. BEAUVOIR¹ ein Wörterbuch dieser Sprache erschienen; leider muß ich dasselbe als ziemlich unbrauchbar und fehlerhaft charakterisieren.

7. Anthropologische Beobachtungen konnte ich nur in geringem Maße anstellen, da die Indianer viel zu schwerfällig und indolent waren, um zu derartigen Untersuchungen sich herzugeben. In früheren Jahren war es mir viel leichter gewesen, verschiedene Messungen vorzunehmen, so daß ich wenigstens einige anthropologische Aufzeichnungen in meinem Besitz habe.

Photographische Aufnahmen habe ich in genügender Zahl gemacht; ob allerdings das Material bei der starken feuchten Kälte und im ständigen Rauch innerhalb der Hütte sich gut erhalten hat, läßt sich erst entscheiden, wenn ich mit dem Entwickeln beginne, wozu ich in Punta Arenas Gelegenheit zu haben hoffe. Auch Aufnahmen aus der *klóketen*-Feier brachte ich mit; allerdings hätte mich eine davon fast das Leben gekostet, da ich sie in einer Weise nehmen wollte, wie es mir die Männer nicht gestatten wollten.

¹ „Los Shelknam“, Buenos Aires 1915.

Es glückten mir auch einige phonographische Aufnahmen; von Interesse wird vielleicht der Gesang sein, den der „Doktor“ bei der Krankenheilung anstimmt.

Ethnologica zu sammeln war ein Ding der Unmöglichkeit; die Indianer haben ihre Kulturgegenstände meist eingetauscht oder ersetzt durch europäische Ware. Da sie außerdem unbeschreiblich träge und faul geworden sind, geben sie sich nicht mehr dazu her, selbst für gute Bezahlung ihre früheren Gebrauchsgegenstände zu verfertigen.

8. Zum Schluß noch ein kurzes Wort über die Zukunft der Ona. Es stimmt mich traurig, sagen zu müssen, daß auch dieses Volk seinem sicheren Untergange schnell entgegensteilt. Manche junge Leute, herrliche Gestalten, die ich vor fünf Jahren zum erstenmal, während meiner ersten Expedition in diese abgelegenen Gegenden, zu Gesicht bekommen hatte, sind bereits hinübergegangen in eine andere Welt; der Sterblichkeitsprozentsatz steigt von Jahr zu Jahr, während die Zahl der Geburten zurückgeht; eine beträchtliche Menge heiratsfähiger Burschen ist zum Junggesellenleben gezwungen, weil es an Mädchen fehlt. Die Indianer selbst, alt wie jung, fühlen es deutlich, daß ihre physische Widerstandskraft schwindet, daß sie für Krankheiten viel empfänglicher geworden sind und denselben leichter erliegen; all diese Erscheinungen beurteilen sie als Folgen der jetzt von ihnen eingehaltenen Lebensweise, insofern sie europäische Lebensmittel stark bevorzugen; außerdem begreifen sie sehr gut — wenn es ihnen auch schwerfällt, dies zuzugeben —, daß Kaffee und Tee, die immer in starker Konzentration genommen werden, Tabak und Alkohol ihren Organismus zugrunde richten. Abgesehen davon, daß das träge Herumhocken in den Hütten ihren Körper schwächt, hat auch die Leidenschaft des Kartenspiels viele junge Leute fest gepackt; und die Konsequenzen davon sind auch bei den Indianern nicht weniger folgeschwer und verderblich als in unserer modernen Kulturwelt.

Der ständige Einfluß von vielen Weißen, die gerade nicht der edleren Klasse angehören, und mit welchen die Ona fast ausschließlich Berührung haben, hat auch den Charakter und die Gesinnungsart dieser Indianer nachteilig abgeändert: sie sind sehr schwerfällig geworden zu jeder Arbeit und glauben, hohe Bezahlung fordern zu dürfen. Auch treten sie viel eigensinniger und hartköpfiger auf; sie nehmen keine Belehrung oder Unterweisung mehr an und fühlen sich schnell beleidigt; Achtung und Ehrfurcht vor den Behörden hat man ihnen abgewöhnt; sie suchen mit größter Gewissensruhe ihre Arbeitgeber zu betrügen oder zu bestehlen, gemäß dem „musterhaften“ Beispiel weißer Arbeiter. Auch haben sie unter sich selbst den Volkszusammenhang verloren; eine Gruppe traut der anderen nicht mehr, und die einzelnen Familien sind mehr oder weniger zerstreut über die ganze Insel hin.

Die eben erwähnte nachteilige Veränderung im Charakter der Ona hat sich gerade während der letzten fünf bis sechs Jahren vollzogen; persönlich habe ich gleichfalls diese Entwicklung nachweisen können, und im diesjährigen Winter mußte ich es hart fühlen, wie schwer es ist, mit den Ona von heute fertig zu werden. Sollte in nächster Zeit ein anderer Forscher die ethnologische Untersuchung dieser Indianer noch einmal in Angriff zu nehmen

die Absicht hegen, so wird es ihm, glaube ich, noch bedeutend schwerer werden, als es mir geworden ist.

Angesichts der heute bei den Ona herrschenden Geistesrichtung läßt sich, nach meinem Dafürhalten, kein Mittel mehr ausfindig machen, um dieses Volk vor seinem baldigen gänzlichen Verschwinden zu retten; so ist es mir eine Genugtuung und ein gewisser Trost, nach allen Mühen und Beschwerden meiner vier Expeditionen, zumal der diesjährigen, nach dem unfreundlichen Feuerlande, etwas beigetragen zu haben zur Erkenntnis und Klarstellung der Kultureigenheiten dieses so stattlichen Volkes, das von der brutalen Habgier des weißen Eindringlings erdrosselt wurde.

II.

**Halbinsel Muñoz Gamero am Kanal Smith (Westpatagonien), 26. November 1923
bzw. 21. Jänner 1924.**

Hochwürdiger Herr P. WILHELM SCHMIDT!

Schon während mehr als zwei Monate¹ halte ich mich hier in der Heimat der Alakaluf auf; deshalb erachte ich es an der Zeit, Euer Hochwürden einen kurzen Bericht über meine bisherigen Arbeiten zu übersenden.

1. Zur genaueren Würdigung der Arbeitsbedingungen, die sich mir hier bieten, glaube ich zunächst einige Bemerkungen über die heutige Lage der Alakaluf vorausschicken zu müssen. — Seitdem die Spanier zum erstenmal mit diesen Feuerländern in Berührung gekommen waren, hatten letztere, zumal während der vergangenen Jahrzehnte, immer und immer wieder mehr Kontakt mit Weißen, als für sie wünschenswert war. Zumal während der letzten 50 Jahre wurde das ganze Westpatagonien von einer verhältnismäßig großen Zahl von Kuttern und kleinen Segelschiffen nach allen Richtungen hin durchkreuzt, und die Besatzung dieser Fahrzeuge, meist sehr zweifelhafte Subjekte, suchte die Indianer auf, teils um ihnen die wertvollen Otternfelle zu stehlen, teils um mit deren Frauen ihre Lüsterheit zu befriedigen; denn hier, weit entfernt von dem wachsamen Auge der Autoritäten und Behörden, konnten die Robbenschläger und Fischer ungestört ihr unsauberes Handwerk betreiben.

So ist es denn nicht zu verwundern, daß die ernsten, straffen Sitten früherer Zeit bald gelockert wurden; denn die Indianer standen den mit Feuerwaffen bewehrten Fischern ja machtlos gegenüber. Vergewaltigungen und Raub von Mädchen und Frauen waren an der Tagesordnung; diese Geschöpfe wurden dann von jenen Fahrzeugen, bevor sie nach Punta Arenas zurückkehrten, oft weit von ihrer Heimat entfernt, auf irgendeiner Insel abgesetzt; wenn dann zufällig ein Kanoe hier vorbeikam, baten sie, mitgenommen zu werden, und oft behielt sich dann der betreffende Mann die eingestiegene Frau neben seiner ersten Gattin. Es war somit der Polygamie Tür und Tor geöffnet. Infolge des Mißbrauches, der mit Frauen und Mädchen getrieben wurde seitens jener verkommenen weißen Subjekte, verloren sie schließlich auch immer mehr an Ehrgefühl und Scham. Heute treiben es die Indianer fast genau so wie die

¹ Die Ergänzungen, welche der zweite Brief brachte, sind diesem Bericht an entsprechender Stelle jedesmal eingefügt. W. KOPPERS.

Weiß. Sie wechseln häufig ihre Frauen und schämen sich dessen nicht im geringsten; einige wenige Männer leben in Polygamie.

Alle, Männer wie Frauen, sind dem Trunke sehr ergeben. Wenn ein Fischerboot in ihre Nähe kommt, verlangen sie sofort Spirituosen, die meist nicht von der besten Sorte sind; in kurzer Zeit sind alle, die im Kanoe sitzen, vollständig betrunken, und die größten sittlichen Unordnungen beginnen nun. Das ist es ja gerade, was jene verkommenen Robbenschläger beabsichtigen; jetzt ist auch für sie die beste Gelegenheit geboten, den betrunkenen Indianern die wertvollen Fischotternfelle zu rauben. Und während die Indianer trunken herumliegen, macht sich der Kutter wieder fort. Als Folge davon haben sich nun verschiedene Krankheiten bei diesen Indianern hier eingeschlichen; dagegen gibt es gewöhnlich kein Heilmittel. Demnach ist die Zahl der heutigen Alakaluf eine nur sehr geringe; nach meinen Erkundigungen überschreitet dieselbe bestimmt nicht 170, groß und klein eingerechnet. Auch hat die physische Widerstandskraft dieser Indianer infolge des Alkoholgenusses und der damit gegebenen Krankheiten, der veränderten Lebensweise usw. merklich nachgelassen; einige Alte lachen über die „Verweichlichung“ der jüngeren Generation, die heute moderne Kleidung benötigt, langes, schweres Rudern nicht mehr aushält und in allem sich sehr wehleidig zeigt!

In Anbetracht der erwähnten Verhältnisse scheint es mir unmöglich, den nahe bevorstehenden Untergang dieses Stammes aufhalten zu können, obwohl ich gern in dieser Hinsicht alles tun würde, was in meinen Kräften steht; abgesehen davon, daß mir sowohl von der kirchlichen Obrigkeit Chiles, als auch vom Ministerium für Kolonisation der spezielle, ehrenvolle Auftrag gegeben wurde, kein Mittel unbenützt zu lassen, um jenen Stamm für die Zukunft zu retten. Jedenfalls werde ich es nicht unterlassen, dem Unwesen jener korrupten Subjekte, die hier immer noch ungestört sich herumtreiben, mit Nachdruck zu steuern; denn ich bin des Entgegenkommens der Behörden in dieser Angelegenheit ganz sicher.

Es bedarf ferner keiner eigenen Erwähnung, daß die Indianer nun jedem Weißen mit großem Mißtrauen begegnen; denn die Männer müssen immer fürchten für ihre Weiber, belehrt durch die traurige Erfahrung, die sie mit anderen Weißen leider bei verschiedener Gelegenheit schon gemacht hatten. Diese mißtrauische Zurückhaltung ihrerseits habe ich ebenfalls sehr merklich zu fühlen bekommen, und es hat mich viele List und Umständlichkeiten und Geschenke gekostet, sie zu überzeugen, daß mich persönlich edlere und reinere Absichten bewogen haben, sie hier aufzusuchen. Ich darf auch nicht verschweigen, daß einige Weiße, ganz verkommene Subjekte, die hier mit den Indianern zusammen leben und gegen welche die Behörden bisher fast ohnmächtig waren, mir bald den Krieg erklärten; denn sie ahnten wohl, daß ich, infolge meiner offiziellen Stellung und der mir erteilten ministeriellen Vollmachten, ihnen bald das Handwerk legen könnte. Deshalb suchten sie mir zu schaden und wirkten auf einige Indianer ein, mir fernzubleiben, sich nicht anthropologisch untersuchen und sich nicht photographieren zu lassen usw. Daraus erwuchsen mir tatsächlich einige Schwierigkeiten, die aber jetzt zum Teile überwunden sind.

2. Dies alles mußte nun berücksichtigt werden bei der hier einzuhaltenden Arbeitsmethode: denn es handelte sich mir ja darum, die früheren, alten, originalen Sitten und Gebräuche dieses Stammes festzustellen. Es war eine direkte Beobachtung allein da nicht mehr genügend; es mußte durch vieles Fragen und durch Vergleiche der erlangten Erkundigungen das Ursprüngliche und Ureigene dieses Stammes festgestellt werden. War das anfängliche Mißtrauen einmal überwunden, dann wurden die Alten etwas redselig und erzählten; aber immerhin konnten sie sich einer gewissen Furcht nicht erwehren, daß ich ihnen doch auf irgendeine Weise schaden könnte, zumal hatten sie große Angst vor dem photographischen Apparat und den glänzenden anthropologischen Instrumenten; mehrere konnte ich weder messen noch photographieren. Es ist eben das erstemal, daß ich mit diesem Stamme in Berührung kam; auch konnte ich bisher einen intelligenten, zuverlässigen Interpreten nicht finden, und mit den Alten, die nur vereinzelt und dann auch immer nur ungenügend das Spanisch sprechen, direkt sich zu verständigen, ist schwierig.

Trotz alledem begleitete mich ein gutes Glück. Anfangs hatte ich den Plan, einen eigenen Kutter zu mieten und in demselben diese reiche Inselwelt, die Heimat der Alakaluf, zu durchkreuzen, in der Hoffnung, an irgendeiner geeigneten Stelle eine größere Anzahl dieser Indianer vereinigen zu können, zwecks genauerer Beobachtung. Heute sehe ich ein, daß dieser Plan viele Erfolge nicht eingebracht hätte. Während des ganzen Oktober herrschte hier ein unglaublich schlechtes Wetter; fast täglich folgten sich schwerer Regen, Sturm und Schnee. In einem Kutter hätte ich unter solchen atmosphärischen Bedingungen nur ganz kurze Strecken zurücklegen können; und bei schlechtem Wetter sind die Hütten der Indianer kaum sichtbar. Anfangs November ziehen die Indianer mehr hinaus aus den inneren Kanälen zu den außenliegenden Inseln, um Jagd zu machen auf die neugeborenen Seelöwen, die ihnen besonders gut schmecken, und um Eier der zahlreichen Seevögel zu suchen, die draußen häufiger sind als hier drinnen in den Kanälen. Und schließlich leben die wenigen Indianer heute derart weit zerstreut und getrennt von einander, daß die Vereinigung einer größeren Anzahl derselben an einem bestimmten Orte sozusagen unmöglich ist; denn es wäre mir nicht möglich geworden, die unter ihnen herrschenden Vorurteile und Befürchtungen, die sie bei Annäherung eines jeden Fahrzeuges leider mit Grund hegen müssen, meinerseits zu überwinden und sie zu bewegen, für meine Absichten und Ziele sich herzugeben. Auch hätte es trotz größter Vorsicht leicht zu Reibereien kommen können mit den verschiedenen Kuttern, die hier sich aufhalten und nicht immer ganz einwandfreie Mannschaften führen; fern den Behörden gibt es hier keinen Schutz, und jede Unregelmäßigkeit in dieser abgelegenen Gegend entzieht sich der Kontrolle.

Gerade dieser Umstand war es, welcher die Marinebehörden in Punta Arenas bewog, gütigst mir entgegenzukommen und mich abwendig zu machen von meinem obigen Plane, im Interesse meiner persönlichen Sicherheit. Ihrerseits machte sie mir das freundliche Angebot, mich hierher auf diese Halbinsel zu bringen, woselbst eine Kohlenstation sich findet, und die hier angestellten beiden Sergeanten erhielten Weisung, zu meiner Verfügung zu sein.

Tatsächlich finden sich hier häufig vereinzelt Kanoes der Indianer ein, welche ihre Otternfelle eintauschen gegen Lebensmittel. Deren Hiersein während zwei bis drei Tagen benütze ich zu meinen Beobachtungen; und da der Sergeant den Indianern freundlich und vertraut gegenübersteht, hat er mir sehr wertvolle Dienste geleistet in der Beseitigung der Befürchtungen und des Mißtrauens, mit dem mir die Indianer anfangs begegneten. Ich danke es auch aufrichtig der hiesigen Marinebehörde, die mir auch sonst in jeder Weise bereitwilligst entgegengekommen ist und immer mir zu jeder Hilfeleistung in freundlichster Weise begegnete. Das ist ja überhaupt ein Charakteristikum des chilenischen Marineoffiziers.

Allerdings fehlen diesen meinen Arbeiten hier nicht die Schwierigkeiten. Bisher hatte ich keinen Mann finden können, der als Interpret sich geeignet hätte; allen fehlt die genügende Beherrschung der spanischen Sprache. Aber noch viel schlimmer ist es für mich, mit der Unmöglichkeit rechnen zu müssen, eine oder die andere Familie für mehrere Tage hier zurückzuhalten, obwohl ich ihnen Lebensmittel in Fülle bieten würde und allerhand Geschenke. Die Wauderlust treibt sie bald immer wieder fort; sofern nur das Wetter etwas günstig zu werden scheint, packen sie schon ihre wenigen Habseligkeiten auf das Kanoe und lassen sich wieder von Wind und Wellen weiterräumen. Wäre ich, wie früher beabsichtigt, in einem eigenen Kutter durch diese Gegenden gefahren, hätte ich wohl das Gleiche erlebt, und es wäre mir unmöglich geworden, für mehrere Tage wenigstens die einzelnen Familien in meiner Nähe halten zu können.

Trotz dieser und anderer Schwierigkeiten konnte ich doch gewisse Resultate erreichen, von denen ich die wichtigeren folgen lasse.

3. Anthropologische Messungen konnte ich bei 29 erwachsenen Personen anstellen; dieselben ergeben mit Sicherheit, daß die Alakaluf im Durchschnitt über Pygmoidengröße nicht hinausgehen. Darin gleichen sie den Yagan. Auffällig aber ist bei ihnen hier die zur Nase hin nach unten geneigte Augenlidspalte; und ihre Lebensweise bringt es mit sich, daß der Oberkörper merklich voller entwickelt ist, als die Beine. Einige photographische Aufnahmen von Gesichtstypen sind zur Zufriedenheit ausgefallen. Trotz mancher Schwierigkeiten konnte ich auch einige Haarproben sammeln.

4. Ihre Sprache weist, soweit schon die Laute in Frage kommen, merkliche Abweichungen von jener der Yagan auf; doch hat sie mit der der Ona die Explosivlaute mit Gutturalverschluß gemeinsam, wenngleich diese Laute hier bei den Alakaluf nicht so hart und laut sind.

Übrigens muß zunächst festgelegt werden, daß dieser ganze Stamm sich in drei Gruppen aufteilt, von denen eine jede ihr geographisch scharf abgegrenztes Gebiet innehat. Jede dieser Gruppen hat ihren eigenen Dialekt; diese Verschiedenheiten beziehen sich wohl nur auf die Worte für die einzelnen Gegenstände; es war mir bisher nicht möglich, die grammatikalische Struktur irgendwie festzulegen. Außerdem war es keinem Mitglied der einzelnen Gruppen gestattet, in das Nachbargebiet zu gehen und dort zu jagen; nur ganz vereinzelt scheint ein Bursche sich im Nachbargebiet ein Mädchen zur Frau geholt zu haben; sonst aber heirateten die Leute jeder einzelnen Gruppe

unter sich. Um dies hier gleich anzufügen, sei noch gesagt, daß allgemeine Erlaubnis zum Besuch des Nachbargebietes gemäß uraltem Brauch dann gegeben war, wenn an irgendeiner Stelle ein Wal gestrandet war; dann durften aber auch die Leute jenes Gebietes, in dem der Wal sich fand, dem Ankommen fremder Leute sich in keiner Weise widersetzen. Und bei solcher Gelegenheit lernte mancher Bursche ein Mädchen kennen, dem er dann gelegentlich den Heiratsantrag machte.

Diese lange Trennung der zu jeder Gruppe gehörigen Indianer hat wohl auch die verschiedenen Dialekte begründet. Es war mir möglich, eine kurze Liste von Worten zusammenzustellen, die den Dialektunterschied zur Anschauung bringen.

5. Aus ihren soziologischen Verhältnissen und Eigenheiten sei zunächst hervorgehoben, daß als einzig festbestehende, organisierte Einrichtung nur die monogame Einehe dasteht bzw. dastand; sonstige Organisationen (Clan, Sippe usw.) fehlen vollständig. Und zwar war die Einehe früher allgemeine Regel; allerdings konnten einige einflußreiche, besser gesagt, mehr unabhängige, selbständige Charaktere, der allgemeinen Gewohnheit gleichsam zum Trotz, sich dennoch eine zweite Frau nehmen, jedoch nur dann, wenn die eigentliche Frau schon alt und etwas arbeitsunfähig war. In diesem Falle setzte wohl das Einzelindividuum sich durch; und wenn auch andere darüber spöttelten und kritisierten, es gab keine Macht, die einem solchen Polygamisten hätte entgegentreten können. — Auch war die Gattenwahl vollkommen frei, sowohl seitens des Burschen als auch des Mädchens. Und der Zusammenschluß der beiden Ehegatten mußte aufrecht erhalten werden, bis der Tod den einen Teil abberief.

Innerhalb der Familie hatte jeder der beiden Gatten seine von uralter Gewohnheit festgelegte Arbeitsverpflichtung. Man muß sagen, daß dieses Arbeiten so gut geregelt und verteilt war auf die Schultern der beiden Eheleute, daß beide wesentlich gleich daran zu tragen hatten.

Der Begriff des Privateigentums ist scharf ausgeprägt. So bleibt die Frau Eigentümerin all jener Dinge, die sie mitbringt in die Ehe und auch all jener Dinge, die sie herstellt, sofern diese nicht dem Gebrauch innerhalb der Familie dienen. Auch aus dieser Anschauung heraus ist teilweise der Brauch zu erklären, daß beim Tode einer Person all jene Gegenstände verbrannt werden müssen, die der Verstorbene im Leben als Eigentum besessen hatte. Von einem eigentlichen Kommunismus kann bei ihnen keine Rede sein. Diebstahl war in alter Zeit sehr verpönt und sozusagen unbekannt; die älteren Männer sagten mir wiederholt, daß sie heutzutage nur deshalb stehlen, weil sie dies so oft bei den Weißen gesehen haben und um sich teilweise wenigstens dafür zu entschädigen, daß sie von den Weißen in hohem Grade bestohlen worden sind und immer noch bestohlen werden.

Es findet sich keine Einrichtung, die in irgendeiner Form an ein Häuptlingswesen erinnern könnte. Innerhalb der Familie führt der Mann das Wort und kein anderer hat sich einzumischen. Handelt es sich um Angelegenheiten, die eine größere Gruppe betreffen als Gemeinschaft, so treten die Männer, die Familienväter besser gesagt, zusammen und überlegen, was in vorliegendem

Fälle zu machen. Doch keiner von ihnen ist verpflichtet, an einer solchen Versammlung sich zu beteiligen oder deren Entscheidung sich unbedingt zu fügen. Anderseits aber bewahrt die gesamte Versammlung gegenüber einer allein stehenden Gegenansicht doch ihre Aktionsfreiheit, so daß schließlich doch deren Maßnahme zur Anerkennung gelangt. Indes nur in vereinzelt Fällen treten die Familienväter zur gemeinsamen Beratung zusammen; meist handelt es sich in einer solchen Versammlung nur um Festlegung des Ortes und der Zeit, wo und wann die Initiationsfeier abgehalten werden soll. Hier sei schon bemerkt, daß bei diesem Stamm das sogenannte Medizinmann-Wesen nur schwach entwickelt ist und keinen Einfluß ausübt über irgendwelche soziale Einrichtung, und daß auch diese Mediziner nie korporativ zusammentreten zu gemeinsamem, vereintem Vorgehen.

6. Hier schließt sich am besten ein kurzer Hinweis an auf die den Alakaluf eigentümlichen Initiationsfeierlichkeiten. Obwohl es mir nicht möglich geworden ist, einer derselben beizuwohnen, denn die heutige Lage dieser Indianer ermöglicht es ihnen nicht mehr, zu diesem Zwecke sich zusammen zu finden. Dennoch konnte ich wenigstens ausführliche Beschreibungen dieser Feierlichkeiten erhalten, obwohl anfangs nicht unter unbedeutenden Schwierigkeiten. Auch einige Photos der bei diesen Feierlichkeiten üblichen Bemalungen und Maskierungen konnte ich nehmen.

Hier sind, genau so wie bei den Yagan, zwei verschiedene Initiationen anzutreffen; die erste: *K'álakai*, gleich dem *čjéxays* der Yagan, und die zweite: *Yinčiháya*, wesensgleich dem *kina*. Beide Feiern sind grundverschieden in ihrem Wesen und in ihren Zielen: die erste ist eine eigentliche „Jugendweihe“; die zweite ist tendenziös gegen die Weiber gerichtet, also eine „Männerfeier“.

a) *K'álakai* dient der theoretischen und praktischen Erziehung der pubertätsaltrigen Jugend; sowohl Knaben als Mädchen nehmen deshalb an dieser Feier in der gleichen Hütte teil. Nicht ausgeschlossen wird dabei das sekundäre Ziel der Belustigung und Zerstreuung der Erwachsenen, wie eine solche sich für sie von selbst bietet bei dem langen Zusammensein während der zwei- bis dreimonatigen Dauer dieses Festes. Jedwede Geheimtuerie ist dieser Feier fremd.

Man baut dafür eine Bienenkorbhütte mit längsovaalem Grundriß, groß genug für all die Teilnehmer, die sich zusammengefunden haben. In kurzer Entfernung davon wird eine kleinere Hütte errichtet; in dieser wird das Essen gekocht, das in der großen Hütte benötigt wird. Im eigentlichen Lager bleiben nur einige alte Weiber zurück zur Sorge und Hut der kleinen Kinder.

Ein durch seine Erfahrung sich empfehlender Alter übernimmt die Leitung des Festes, gemäß Beschluß der älteren Männer. In der großen Hütte finden alle Erwachsenen ihren bestimmten Platz, den sie Tag und Nacht beibehalten. Man überlegt, welche Kinder genügend entwickelt sind, um diese Feier zum erstenmal mitzumachen. Dieselben werden dann mit einem Stricke gewaltsam zur Hütte gebracht. Hier erhalten sie gewöhnlich ihren speziellen Paten, dem die besondere Sorge und Überwachung seines Schützlings obliegt; seltener gibt man zwei Paten. Knaben erhalten immer einen Mann, Mädchen immer eine Frau als Paten. Sehr wenig erhalten die Schüler zu essen und zu trinken;

sie müssen um so mehr arbeiten und alle Lehren der Alten gut beachten. Sowohl der Pate als auch der Vorsteher oder sonst ein Alter erteilen ständig Ratschläge und geben Verhaltensmaßregeln, die von Bedeutung sind für das spätere Leben und für die Beziehungen des einzelnen zu seinen Eltern, zu den Erwachsenen usw. Immer wird darauf hingewiesen, daß alle diese Bestimmungen und Gewohnheiten und guten Einrichtungen auf *xólas*, das höchste Wesen, als ihrem Urheber zurückzuführen sind; dieser überwacht deren treue Befolgung und straft streng jedes Vergehen. Doch auch praktisch müssen sich die Kinder üben in den Arbeiten und Obliegenheiten, die ihnen ihr Stand später bieten wird; so gehen die Knaben hinaus und üben sich in Handhabung der Waffen, im Beschleichen der Beute, im Herstellen der ihnen nötigen Gerätschaften; die Mädchen werden angeleitet in den ihnen zukommenden Arbeiten: im Sammeln der Seetiere, der Pilze, der Früchte, im Korbflechten usw.

Diese praktischen Übungen nehmen die Tageszeit ein von etwa 9 bis 3 Uhr; dann finden sich alle wieder zusammen in der Hütte, malen sich, und nun beginnt der Gesang, der unterbrochen wird von den Erzählungen und Berichten jener Personen, die dazu gerade aufgelegt sind. Auch fließen hier wieder Ratschläge und Belehrungen an die Schüler mit ein. Und spät am Abend beginnen zur Belustigung und Abwechslung die Tiergesänge und Tänze, an denen alle teilnehmen. Diese werden fortgeführt bis spät in die Nacht hinein; und alle legen sich jetzt zur Ruhe.

Es ist zu beachten, daß alle Personen in der gleichen Bemalung erscheinen; Federschmuck war nicht allgemein gebräuchlich. Es scheint, daß man nur im Süden einen schmalen Hautstreifen mit Daunenfedern um den Kopf legte.

Gegen Schluß der Feier wurden große Mengen von Lebensmitteln zusammengetragen und mit einem allgemeinen Essen schloß diese Feier.

Wie bereits erwähnt, besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen diesem *kálakai* und dem *ciéxays* der Yagan¹; das Ziel, die Tagesordnung, der ganze Geist dieser Feiern weist unverkennbar auf einen früheren Zusammenhang hin; selbst verschiedene Melodien der dabei üblichen Lieder sind sich gleich. Es war mir möglich, mehrere Gesänge phonographisch festzulegen. — Und den Alakaluf ist diese Feier sehr sympathisch; derart, daß sie heute, wenn sie bei guter Laune sind und in größerer Anzahl sich zusammen gefunden haben, einen eigenen Rancho bauen und hier sich einfinden, um während einiger Tage die Tänze und Gesänge zu wiederholen, wie sie bei obiger Initiation üblich sind; ein solches Fest nennen sie gleichfalls *kálakai*; hierbei fehlt selbstverständlich die strenge, straffe Tagesordnung der eigentlichen Initiation. Denn da sie letztere heute in der alten strengen Form kaum noch halten können, so schaffen sie sich Ersatz in der erwähnten Weise.

b) In *yinčiháya* aber weht ein ganz anderer Geist; hier haben wir ein eigentliches Männerspiel mit der ausgesprochenen Tendenz: contra mulierem. Bezeichnenderweise sagen sie, diese Feier wäre ihnen von den Yagan ge-

¹ Siehe W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern 1924, S. 45 ff.

kommen. Tatsächlich stimmen auch *ktna* der Yagan mit diesem ihrem *yinčihāya* in den wesentlichen Punkten überein.

Diese Feier wird selbstverständlich mit viel Geheimtuerei umgeben, mit dem ausgesprochenen Zwecke, die Weiber in Furcht und Schrecken zu halten. Einige alte Männer haben noch im Gedächtnis, daß früher die Weiber diese Feier veranstaltet hatten in der gleichen Form wie es heute die Männer machen; damals hatte der Mond, die Frau der Sonne, das große Wort geführt bei dieser Feier; aber dann gab es eine große Umwälzung, wobei die Sonne die Hauptrolle führte, die damals an der Feier beteiligten Weiber wurden in Tiere verwandelt, Sonne und Mond gingen hinauf ans Firmament, und seit jener Zeit sind die Männer im Besitz des *yinčihāya*-Geheimnisses. Weitere Einzelheiten über den Ursprung dieser Feier sind dem Gedächtnis der Alten entschwunden.

Die Tagesordnung und die Mittel zum Ziele sind auch hier die gleichen wie im *ktna*; nur Männer dürfen in der eigentlichen *yinč.*-Hütte sich einfinden; die Weiber werden in eine eigens für sie errichtete kleinere Hütte gejagt, wo sie bleiben müssen. Wesentlich sind hier die Masken, welche letztere überhaupt nur bei dieser Feier von den Männern gebraucht werden, nie aber von den Weibern. Weiber dürfen und müssen sich jedoch malen. Die Masken mußten ursprünglich aus Rinde sein, und sind diese genau so wie bei den Yagan von zugespitzter Form oder auch zylindrisch; dazu gebraucht man als Ersatz zusammengenähte Hautstücke von Seevögeln mit weißen Daunenfedern; diese Masken werden auf dem Kopf getragen mit der Absicht, „daß die Weiber glauben, es wären andersgeartete Wesen und nicht die Männer selbst, die hiebei auftreten“. Sogar eine Phallusmaske ist im Gebrauch.

Die Leitung dieser Feier übernimmt gewöhnlich ein sogenannter Mediziner. Die Gesänge und weiteren Einzelheiten gleichen ebenfalls dem *ktna*. Auch hier wird ein weiblicher Teufel erwähnt: *yāyipa* (Süddialekt) bzw. *kīlekšta* (Zentral- und Norddialekt), dessen Existenz die Männer den Weibern glauben machen.

Bezeichnenderweise erwähnte auch ein Alter, daß in früherer Zeit für diese Feier eine eigentliche Kegelhütte errichtet wurde, wenigstens in den südlichen Gegenden, während in den nördlichen eine solche nicht immer verwertet worden ist, sondern statt dessen die Bienenkorbhütte.

Es stellt sich demnach wohl so gut als sicher heraus, daß die Ona hierher nach Feuerland das *klōketen* gebracht haben, welches letzteres Eingang fand bei den Yagan als *ktna*, und von dorthier zu den Alakaluf gekommen ist als *yinčihāya*, wie dies ja auch die alten Traditionen dieser beiden letzteren Völker, betreffend den Ursprung dieser Feier, klar wiedergeben.

Über die Stellungnahme des höchsten Wesens zu dieser Feier geben sie sich kaum Rechenschaft. Auf meine diesbezügliche Frage sagten sie nur: „*Xōlas* hat nichts dagegen, daß wir *yinč.* spielen!“ Dieser Umstand legt es gewiß von neuem nahe, daß diese Feier ihnen nicht ursprünglich eigen gewesen ist; abgesehen davon, daß sie ja ausdrücklich betonen, diese *yinč.*-Feier sei ihnen von den Yagan her überkommen. Demgegenüber wiederholten sie mir: „Die Feier des *kālqkai* (der eigentlichen Jugendweihe) hat das höchste Wesen selbst angeordnet und es verlangt dessen Abhaltung; denn es soll

die Jugend eben unterrichtet werden in allen Pflichten, Gewohnheiten und geltenden Gesetzen.“

7. Hier noch ein Wort über die Mythologie der Alakaluf. Außer den wenigen Angaben über Sonne und Mond ist heute nichts mehr von der Mythologie ausfindig zu machen, trotz meiner diesbezüglichen wiederholten Bemühungen. Jedenfalls läßt sich feststellen, daß der Mythenreichtum kein bedeutender gewesen sein kann, sonst hätte sich doch das eine oder andere wenigstens bis heute erhalten.

Bemerkenswert ist das Fehlen all jener Elemente, die an Animismus erinnern könnten, obwohl doch das höchste Wesen als reiner Geist in scharfen Umrissen in der Überzeugung eines jeden lebt. Wie unten noch erwähnt werden wird, haben sie auch einen hinreichend klaren Begriff von der menschlichen Seele; doch diese geht nach dem Tode hinauf zum höchsten Wesen, um nie mehr auf die Erde zurückzukehren. Auch deutet nichts darauf hin, daß die Tiere früher einmal Menschen gewesen wären oder sonstigen Einfluß auf das Geschick der Lebenden auszuüben imstande wären. Eigentliche Geistererscheinungen kennen sie ebenfalls nicht. Desgleichen fehlt jede Art von Teufeln oder bösen Geistern. In der Erde lebt niemand.

Ein „Waldgeist“ eigener Art ist vorhanden. Derselbe ist eigentlich nur eine *Yinçiháya*-Erscheinung, also ein maskierter Mann, der diesen oder jenen Frauen zur Zeit des Männerfestes „erscheint“. Es lebt also dieser Waldgeist nur im Glauben der Weiber, genau so, wie die übrigen „Erscheinungen“ bei jener Feier auch. — Auch leugnen sie ganz entschieden das, was COJAZZI vom großen Uhu (*fekwáfuk*) schreibt; dieser Vogel kündigt wohl schlechtes Wetter an, doch läßt er die Leute gänzlich unbehelligt, er ist also kein Geist.

Schließlich fehlt jede Art von Totenverehrung; man erwähnt die Verstorbenen nicht einmal mehr.

8. Die religiösen Anschauungen dieses Stammes analysierend, stellt sich ein klarer, scharf charakterisierter Monotheismus heraus. In der Überzeugung aller lebt das höchste Wesen, das sie *xólas* oder auch *kólas* nennen, innerhalb der drei Dialektgruppen. Er ist reiner Geist, hat keinen Körper, ist „wie eine Seele nach dem Tode“, also körperlos. Er ist selbstverständlich unverheiratet; fast entrüsteten sich einige Männer, als ich die Frage stellte: „Hat *xólas* auch ein Weib?“ Es kam ihnen diese meine diesbezügliche Frage wie Profanation vor! Er war vor allen Menschen da, alles hat er gemacht, obwohl sich niemand darnach fragt, in welcher Weise er die Welt und alle Tiere etc. hergestellt habe; er hat es eben gemacht. Auch die ersten Menschen kamen dann durch ihn hier auf die Erde; doch auch darüber fehlen ihnen genauere Einzelheiten. X. gab auch alle Gesetze und Bestimmungen und Verordnungen, die bis heute maßgebend sind und alle verpflichten; er überwacht auch die treue Beobachtung all jener Gesetze; denn er sieht und weiß alles, was der einzelne tut. Jedem Fehler folgt unausweichlich die Strafe seitens des x., wenn auch oft erst nach geraumer Zeit. Er straft meist durch schwere Krankheit, die zum Tode führt. Die Todesahnung, die einen Menschen überkommt, ist der Ruf des x., zu ihm hinaufzukommen. Und willig und ergeben fügt sich der Sterbende in sein Geschick;

er stirbt. Dann geht seine Seele hinauf, über die Sterne, wo *x.* eben wohnt; und hier fragt ihn *x.* aus über alles, was der Mensch hier auf Erden Schlimmes getan hat. Es bleibt die Seele nun immer hier oben und kehrt nie mehr auf die Erde zurück. Von einer Strafe nach dem Tode wissen die Leute nichts; sie sagen: Der Tod selbst ist ja eine Strafe; weil der Mensch etwas Böses getan, deshalb wird er schon zeitig von *x.* abberufen. Ob das Los der Seelen dort oben also ein verschiedenes ist, wissen sie nicht; sie sind vielmehr der Ansicht, daß alle Seelen unter den gleichen Bedingungen weiterleben. Ob später diese Seelen ihre Existenz irgendwie beenden, wissen sie gleichfalls nicht; sie erwähnten nur: Wir haben von den Alten immer gehört, daß die Seelen oben beim *x.* ständig weiterleben, und weil er nie aufhört zu leben, werden wohl auch die Seelen immer mit ihm leben.

X. ist und schläft nicht. Die vielen Sterne in der Nacht sind wie Augen, vermittels derer er auch in der Dunkelheit sieht.

Besonders reden sie viel von ihm anlässlich eines Todesfalles; denn er verursacht ihn ja, er ruft die Seele des Toten ab. — Da ich gerade hier eintraf am gleichen Tage, an dem eine alte Indianerin beerdigt worden war, fand ich mich in der glücklichen Lage, die Vertrautheit dieser Leute mit ihrem höchsten Wesen in lebhafter Unmittelbarkeit mitzuerleben; so wurde ich auch bald bekannt mit ihrem *x.* und konnte leichter alles weitere ergänzen durch nachträgliches Erfragen.

Es fehlt jede Art von Opfer; nicht einmal eigentliche Gebete kennen sie. Denn sie sagen: Einem guten Menschen hilft *x.* und gewährt ihm alles, was er benötigt; aber ein pflichtvergessener Mensch macht sich der Strafe schuldig, die muß er eben auch dann über sich ergehen lassen, und da hilft kein Bitten und Beten.

Auch während der Initiationsfeier wird den Burschen und Mädchen viel von *x.* gesprochen; übrigens werden sie auch in der Familie über dessen Persönlichkeit von Vater und Mutter belehrt.

Das Wort *x.* bezeichnet auch „Stern“; man sagte mir: Eben deshalb, weil jeder Stern gleichsam ein Teil des höchsten Wesens ist, so etwas wie dessen Auge, vermittels dessen er auch in dunkler Nacht alles sehen kann.

Der enge Zusammenhang zwischen Religion und Ethik liegt klar zutage; denn *x.* ist der Urheber des ganzen Sittengesetzes und überwacht alle gegebenen Vorschriften.

Wie schon oben erwähnt, ist das sogenannte Medizinmann-Wesen sehr mangelhaft entwickelt; es sind nur einige alte Männer, seltener ältere Frauen, welche Kranke behandeln durch Gesang und Saugen der schmerzhaften Stelle. Deren Macht und Einfluß ist aber immer nur gering und unbedeutend; anderen zu schaden ist ihnen kaum möglich. Man traut ihnen wohl die Macht zu, einen Wal stranden zu lassen, wenn sie sich in Traumzustand versetzen; aber niemand weiß einen positiven Fall zu berichten, daß irgendeiner dieser Doktoren eine solche Macht wirklich bewiesen habe. Deshalb haben auch die Leute vor den Doktoren keine besondere Angst und Furcht; denn diese schreiben sich ja selbst keine große Macht zu. Auch fehlt vollständig eine eigene Schule zur Heranbildung der neuen Kandidaten.

Man gewinnt den Eindruck, daß das Medizinmann-Wesen, das bei den Ona sehr stark, bei den Yagan mittelstark und bei den Alakaluf so schwach und verblaßt auftritt, von den ersteren besonders ausgegangen ist.

9. Auch ihr Begriff von der menschlichen Seele dürfte hohes Interesse erwecken. Nur Menschen haben eine eigentliche Seele, nicht aber die Tiere; obwohl letztere leben, haben sie für das eigentliche Lebensprinzip der Tiere keine Erklärung. Sie scheiden die Menschenseele streng vom menschlichen Leibe, auf Grund wesentlicher Verschiedenheit beider. Der Leib nimmt seinen Ursprung von Vater und Mutter her; denn der Zusammenhang von Koitus und Konzeption ist ihnen so klar wie Sonnenlicht; deshalb war ja auch die Ehe nicht mehr lösbar, wenn die beiden Leute einmal den Beischlaf ausgeübt hatten, weil dann dem Vater auch die Sorge für Kind und Mutter zur Pflicht wurde, damit die sichere Existenz dieser beiden garantiert wäre. Während so der Körper des Kindes sich im Mutterleibe entwickelt bis zur völligen Ausgestaltung aller Glieder, sendet x. schnell, im Augenblick des Gebärens, also der nun beginnenden selbständigen Existenz des Kindes, das gerade den Mutterleib verläßt, eine eigene Seele vom Firmament herunter, die sofort in den heraustretenden Leib eindringt. Dieser Leib beginnt nun zu zittern und sich zu schütteln, man hört dann ein schwaches Rufen, ähnlich wie: wowowowowowo (= der erste Ruf des Kindes); damit haben sich Seele und Leib verbunden und nun beginnt das eigentliche Leben des neuen Menschenkindes.

Die Seele selbst ist, ihrer Bauart nach, so etwas „wie Luft“; daher ist sie so schnell und leicht, durchdringt den ganzen Körper und lebt in all dessen Teilen, ohne ihn zu beschweren; man kann deshalb die Seele auch nicht fassen und auch nicht sehen; deshalb ist es ausgeschlossen, daß Seelen der Verstorbenen jemals den Leuten sichtbar werden können, die auf der Erde zurückgeblieben sind, mit anderen Worten: Seelenerscheinungen sind unmöglich und nie vorgekommen. — Wenn dann beim Tode der x. den Menschen abberuft, um von ihm Rechenschaft zu fordern, so kann nur die Seele diesem Rufe Folge leisten, weil sie allein so leicht und schnell ist; der Leib aber ist schwerfällig, bleibt daher hier auf der Erde zurück und wird darnach beerdigt.

Nun noch einige kurze Hinweise auf einige Elemente der materiellen Kultur. Ich beziehe mich hierbei auf Ihre Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“¹ und gebe nur die Seitenzahl dortselbst hier an.

a) Im ganzen Gebiet der Alakaluf kennt man nur die Bienenkorbhütte, mit Fellen und Blättern eines großen, hier häufigen Farns gedeckt. Es fehlt also die kegelförmige Hütte, wie die Yagan sie für kürzeren Aufenthalt zu errichten pflegen (S. 1024).

b) In alter Zeit war nur das einfache Rindenkanoe aus drei Rindenstücken hier im Gebrauch; die alten Männer wiederholten mir, daß erst seit der Einführung der Axt es ihnen möglich geworden ist, den Einbaum oder eine Art Plankenboot herzustellen. Das gleiche wurde mir auch bestätigt von

¹ Zeitschr. f. Ethnol., Jahrg. 1913.

alten Matrosen und Fischern, die vor einigen Jahrzehnten hier unter diesen Indianern nur das aus drei Stücken hergestellte Rindenkanoe angetroffen hatten. Allerdings waren diese Kanoes gewöhnlich bedeutend größer als jene der Yagan; wohl deshalb, weil die Alakaluf öfters größere, wellenreichere Kanäle zu durchkreuzen hatten. Um dies hier gleich einzufügen, gilt das gleiche auch für die Yagan; auch diese haben das erwähnte Rindenkanoe gebraucht, bis die Europäer ihnen Äxte und Messer gaben, zum Herausarbeiten der Einbäume oder der sogenannten Plankenboote; letztere dürfen also nicht als Kultureigenheit der Yagan oder der Alakaluf betrachtet werden (S. 1024).

c) Betreffend die Ruder, so sind diese wirklich „von der primitivsten Form“; das Blatt immer schmal und wird es gehalten zum eigentlichen Paddeln. Doch ist hier bei den Alakaluf zu unterscheiden das Ruder des Mannes, das etwas länger ist und ein schwach lanzettförmig verlaufendes Blatt aufweist, es dient der eigentlichen Vorwärtsbewegung des Kanoes; und das Ruder der Frau, welches ein ganz rechtwinkliges Blatt zeigt und mehr zum eigentlichen Lenken des Kanoes verwertet wird (S. 1024). Demgemäß entspricht in „Mensch aller Zeiten“, Bd. III, S. 116, Abb. 137, das zur Buchmitte hin gestellte Ruder dem eigentlichen Ruder der Frau, das zum Außenrande hin gestellte Ruder dem des Mannes.

d) Es fehlt auch hier nicht eine einfache, gegen das Schlagende hin sich allmählich verdickende Keule; sie wird sogar sehr viel verwertet bei der Jagd auf Seelöwen. Es ist eine einfache Stabkeule. Soweit ich mich erinnere, findet sich im Salesianer-Museum zu Punta Arenas auch eine Flachkeule der Alakaluf. Es hat diese Stabkeule hier die gleiche Form wie die bei den Yagan während der großen Totenfeier verwertete Zeremonialkeule (S. 1027).

e) Bogen und Pfeil gleichen in allem genau jenen der Ona. Jedoch ist zu berichtigen, daß die Bogensehne bei den Ona hergestellt wird aus gedrehten Beinsehnen der Guanakos und hier bei den Alakaluf aus langen Sehnen, ebenfalls gedreht und herausgeholt oberhalb der Lendenwirbel des Wales. Eigentliche „Lederstreifen“ als Bogensehne habe ich nirgends gefunden (S. 1032).

f) Jedwede Art von Körperdefiguration fehlt vollständig; nicht einmal die so einfache Narbentätowierung auf dem Arme der Ona ist bis hierher gekommen. Tatsächlich ist auffällig, daß einer bedeutenden Zahl von erwachsenen Alakaluf ein bis mehrere obere Schneidezähne fehlen; und es gab Autoren, welche dies als intentionelles Zahnausschlagen hinstellten. Diese Ansicht ist jedoch irrig; in jedem Einzelfalle wurde mir als Ursache dieses Fehlens irgendein Unfall oder eine Keilerei mit Weißen angegeben (S. 1038).

g) Es fehlt den Alakaluf die bei den Yagan gebräuchliche Feuerbestattung. Es herrscht hier nur das Erdbegräbnis vor; im Walde werden einige Stämmchen, etwas länger als die Körperhöhe, auf einen vorher etwas geebneten Platz dicht nebeneinander gelegt; darüber breitete man einige Seelöwenfelle aus, und den in weitere Felle gewickelten Toten legt man darauf. Über den Leichnam deckt man wieder Felle und darüber Reisig; nie aber deckt man den Leichnam mit Erde zu; es fehlten ja auch Schaufeln usw., die dies möglich gemacht hätten. Darnach wurde der Leichnam gerne in einer kleinen Aus-

höhlung eines Felsens untergebracht; vorausgesetzt, daß eine derartige Felsenhöhle in der Nähe war. Dies darf durchaus nicht als als eigentliches Höhlenbegräbnis gedeutet werden.

Es ist bemerkenswert, daß der Leichnam nicht selten in Hockerstellung gebracht und so gut mit Lederstreifen umwickelt wurde; in dieser Haltung setzte man den Leichnam auf einen etwas geebneten Platz im Walde, und errichtete darüber eine kleine Bienenkorbhütte, die gut mit Fellen zugedeckt und mit Lederstreifen sicher zugebunden wurde. Speisen oder sonstige Gegenstände gab man dem Toten nie mit; alle seine Gebrauchsgegenstände wurden bald nach dem Tode verbrannt; seine Hunde erhielten gewöhnlich die Brüder des Toten (S. 1039).

h) War jemandem das Feuer ausgegangen und fehlte ihm der Feuerstein, so verschaffte er sich neues Feuer durch Quirlen. Ein unten zugespitzter, trockener Zypressenstab wurde auf ein trockenes, flaches Zypressenstück aufgestützt und dann das senkrecht stehende Stück zwischen den flachen Händen hin und her gedreht. Da diese Arbeit ständig und schnell fortgesetzt werden mußte, wechselten sich die einzelnen Männer dabei ab; vier Männer, die in dieser Weise den Feuerquirl handhabten, konnten innerhalb von 30 bis 40 Minuten das Feuer entfacht haben.

i) Auch hier ist das Ballspiel sehr beliebt; doch nehmen daran nur Männer teil; abgesehen davon, daß die Kinder viel mit dem Ball spielen. Außerdem ist hier sehr verbreitet als Spiel ein kleiner Reifen, den man in horizontaler Richtung schnell um den Zeigefinger der rechten Hand dreht. Dieses Spiel ist meines Wissens bei anderen Indianern nicht bekannt.

j) Es fehlen die eigentlichen Tanzmasken auch bei der Initiationsfeier. Zu den Yagan kam ja die Maske zugleich mit dem *kina*, das ja mit dem *klóketen* der Ona zusammenhängt.

So spricht, alles in allem genommen, wohl vieles dafür, daß die Alakuf von den drei Feuerlandstämmen die älteste Gruppe darstellen.



Analecta et Additamenta.

Die „Entdeckungen“ Dr. J. G. WOLFF's in Patagonien. — Über das wenig rühmliche Ende, das die „Entdeckungen“ Dr. WOLFF's genommen haben, ist in dieser Zeitschrift schon einmal berichtet worden¹. Nun bietet Dr. J. IMBELLONI² in kurzer Zusammenfassung eine authentische Darstellung der ganzen Angelegenheit. IMBELLONI bezweckt damit besonders auch, den Erweis für die völlige Schuldlosigkeit der Anthropologen Argentinien's zu erbringen.

Ende Februar 1923 war Dr. WOLFF vom fernen Süden her nach Buenos Aires gekommen. Am 28. Februar gab er durch die in Buenos Aires erscheinende Zeitung „La Nación“ bekannt, daß er im Territorium Santa Cruz nicht nur große Reisen, sondern auch epochemachende Entdeckungen gemacht habe, die für ein äußerst hohes Alter des Menschen in jenen Gegenden Zeugnis ablegten. Diese Funde waren:

1. Eine künstliche Mauer, in einem Engpaß jener Hügel gelegen, die sich zwischen dem Lago Cardiel und Lago Strobel erheben. Die Länge der Mauer betrage 150, ihre Höhe 12 Meter. Die Quadern, aus denen sie zusammengefügt seien, hätten eine Länge und Breite von einem Meter.

2. Ornamentale Zeichnungen und nicht entzifferbare Inschriften, auf der einen Seite der Mauer eingetragen. Auf der anderen Seite zwei monumentale Bögen.

3. Auf dem Hochplateau Strobel, sechs Leguas weiter nördlich von der Mauer entfernt, ein Friedhof mit Inschriften derselben Art.

4. Ein fossiler Schädel, der früher von einem Kolonisten in Paso Ibañez gefunden worden sei; das Stück sei dann in Patagonien geblieben, wohl gehütet von seinem Besitzer. Ihm, dem Forscher, sei es indes doch gelungen, dasselbe zu untersuchen und einen menschlichen Schädel darin zu erkennen, der einer tertiären Schichte, so wie sie sich am Fundorte finde, angehören müsse.

Am selben Tage noch, und zwar in derselben Zeitung „La Nación“, in der auch Dr. WOLFF geschrieben hatte, nahm Dr. SALVADOR DEBENEDETTI Stellung zu den aufsehenerregenden Mitteilungen des ersteren. Er wies im besonderen darauf hin, daß die Existenz jener „Hieroglyphen“ und jener Friedhöfe eine längst bekannte Sache und alle Aussagen Dr. WOLFF's, vorläufig jedenfalls, ohne jeden wissenschaftlichen Wert seien.

Doch dieses Wort der Vernunft und der Wissenschaft fand keine Beachtung. Im Gegenteil, noch am gleichen Tage, dem 28. Februar, kablette die Associated Press von New York das „paläontologische Telegramm“ durch die Welt: „Der von Dr. WOLFF in Patagonien gefundene Schädel ist um 500.000 Jahre älter als die Reste des Pithecanthropus!“

Am 1. März 1923 fand auf Anregung des Direktors des zoologischen Gartens in Buenos Aires CLEMENTE ONELLI eine Sitzung statt, an der außer dem genannten Direktor und Dr. WOLFF noch E. BOMAN und IMBELLONI teilnahmen. „Diese Sitzung war, so schreibt IMBELLONI, charakterisiert nicht nur durch die Abwesenheit des Objektes, das zu definieren uns interessierte, sondern auch durch das Fehlen einer jeden Beschreibung oder Zeichnung, durch die wir uns ein Bild davon hätten machen können. Als ‚Tatsachenmaterial‘ ergaben sich nur die Behauptungen des ‚Helden‘, die allerdings sehr bald ein recht bescheidenes Fachwissen verrieten.“ Nach all dem nun, was E. BOMAN und J. IMBELLONI bei dieser Sitzung in Erfahrung brachten, erklärte der erstere die vermeintliche Festungsmauer für eine natürliche Formation, entstanden aus basaltischer Lava, die beim Erkalten Formen annehmen kann, welche einer von Menschenhand

¹ XVI—XVII (1921—1922), S. 1052.

² Nota sobre los supuestos descubrimientos del Dr. J. G. WOLFF, en Patagonia. De la Revista de la Universidad de Buenos Aires, tomo LI (1923), p. 39—51.

errichteter Mauer ähnlich sehen. Und letzterer (IMBELLONI) erkannte, daß das von Dr. WOLFF beschriebene Etwas überhaupt kein Schädel sei, sondern daß es sich dabei, wie auch schon CLEMENTE ONELLI gesagt hatte, nur um ein Naturspiel (*capricho de la naturaleza*) handle („La Nación“, 3. März 1923).

Am nächsten Tag, am 4. März, überrascht dieselbe New Yorker Associated die Welt mit folgendem, wahrhaft journalistischem Monstrum:

„Meinung des Mr. ELLIOT SMITH. — New York, 1 (Associated). Der Korrespondent von „The World“ in London teilt mit, daß Mr. ELLIOT SMITH, Anthropologe an der Londoner Universität, glaubt, daß der von Dr. WOLFF in Patagonien entdeckte fossile Schädel der Epoche angehört, welche jener angibt.

Mr. SMITH bemerkt, daß die Zähne der Tertiärzeit angehören, ähnlich wie jene Reste, die kürzlich im Staate Nebraska gefunden worden sind. Er versichert, daß der Schädel wahrscheinlich einem *Hesperopithecus* oder einem westlichen Affen eigen war. Dieser ernährte sich von Früchten, Wurzeln, Eiern und kleinen Tieren, die er mit Keulen und Steinen erlegte. Das Feuer war ihm noch unbekannt. Wahrscheinlich lebte er monogam, wenn er vielleicht auch alljährlich die Frau wechselte. Er sprach nur in drei Worte zählenden Sätzen.“

Wahrlich, ein Unsinn, wie er pyramidal so leicht nicht erdacht werden könnte. Und daß der englische Gelehrte, der den Namen herzugeben hatte, unschuldig ist an dem Zeug, ist jedem Eingeweihten von vorneherein klar.

So wurde denn, während die wissenschaftlichen Autoritäten von Buenos Aires die bei gegebener Lage der Dinge mögliche klare und entschiedene Ablehnung geäußert hatten, die große Welt mit Hilfe der Überseekabel mit phantastischen Nachrichten weiter überschüttet. IMBELLONI hat die fast unglaublich klingende Feststellung zu machen, daß das von ihm und E. BOMAN am 1. März abgegebene negativ lautende Urteil genau ins Gegenteil verkehrt dem Publikum verkündet wurde. Er verweist auf New York American vom 3. März 1923 und die übrige nordamerikanische Presse desselben Datums, wo es heißt: „Argentine committee studies evidence and favors full inquiry.“ Dabei stand es in Wirklichkeit um diese „günstige Beurteilung“ so, daß die in Buenos Aires erscheinende und für Dr. WOLFF durch dick und dünn eintretende Zeitung „La Razón“ schrieb, dieser letztere sei unter eine Schar von wilden Tieren, die aus Leuten der Wissenschaft bestehe, gefallen.

Endlich konnte das „corpus delicti“ bis zur argentinischen Hauptstadt gebracht werden. Am 30. April traf der Besitzer des Gegenstandes, der Kolonist VENRIA, in Buenos Aires ein. Am 3. Mai bereits fand jene entscheidende Konferenz statt, von der in dieser Zeitschrift früher schon die Rede war¹. Neben dem Direktor des zoologischen Gartens CLEMENTE ONELLI nahmen an der Sitzung teil: J. IMBELLONI, E. BOMAN, ROBERT DABBENE, ROBERT LEHMANN-NITSCHKE, F. F. OUTES und V. VIDA KOVICH. Diese Leute vom Fach erkannten ohne irgendeine Diskussion oder Schwierigkeit, daß das Objekt ein bloßer Stein ist, dem nur in sehr grober Weise die Form eines Schädels eignet. „In Wirklichkeit konnte er nur ein Kind täuschen.“

In der Zeit, wo das Ausland sich vornehmlich mit dem von Dr. WOLFF gefundenen „Schädel des Tertiärmenschen“ beschäftigte, knüpften sich in Argentinien neue Debatten an die von ihm entdeckten „Festungsrüinen“ an. F. OUTES identifizierte als erster genauer diese Ruinen und zwar mit Hilfe einer Photographie, die Professor BOMAN von einem Freunde Dr. WOLFF's erhalten hatte. Dieser selber hatte sie den Spezialisten vorenthalten, gab sie aber vor seiner Rückfahrt zum Süden (am 5. März 1923) seinem Freunde. Es handelt sich um natürliche Formationen einer Basaltschicht, wie das die Photographie allein schon ganz unzweideutig zu erkennen gibt.

So fanden denn auch diese „Festungsrüinen“ ein baldiges und wenig rühmliches Ende. Trotzdem ein editorial der „New York Times“ vom 4. März 1923 gerade diese Funde als unendlich bedeutungsvoller als jene von Mesopotamien und Luxor bezeichnet hatte. Und dessen unschätzbaren Wert Dr. WOLFF selber mit folgenden pittoresk anmutenden Worten schilderte: „Daß Patagonien vielleicht schon in der Tertiärperiode von Urmenschen bewohnt war, beweist die mir kürzlich gelungene Entdeckung des ‚Menschen von Paso-Ibanez‘, der einen sehr frühen Typ darstellt.“

¹ XV—XVI (1921—1922), S. 1052.

² „Deutsche La Plata-Zeitung“, Buenos Aires, 7. März 1923.

Dr. IMBELLONI schließt seinen unter mancher Rücksicht lehrreichen Bericht: „Es steht zu hoffen, daß diese Erfahrung als Exempel diene, keine Theorie auf Grundlagen aufzubauen, die sich als gar nicht existierend erweisen könnten, ferner jenen zu mißtrauen, die sich als offenbare Dilettanten in den sehr delikaten Wissenschaften vom Menschen erweisen und schließlich, nicht ohne große Vorsicht die sensationellen Enthüllungen der internationalen Telegraphenagenturen entgegenzunehmen, dieses selbst dann, wenn das Zeugnis mit Namen von hohen wissenschaftlichen Autoritäten gedeckt erscheint! Ich will, ein Wort HRDLICKA's paraphrasierend, schließen mit den Worten: Sic transit gloria hominis Wolffii!“

Wir glaubten, diese ganze Angelegenheit den Lesern des „Anthropos“ vor allem auch aus dem Grunde nicht vorenthalten zu sollen, weil der Fall in krassster Weise die Zuverlässigkeit bzw. die Unzuverlässigkeit unseres internationalen Nachrichtendienstes beleuchtet. Auch darin offenbart sich ein Stück Kulturgeschichte, wenn auch ein solches sehr bedenklicher Art. Je geschlossener alle wirklichen Vertreter der Wissenschaft auf dem weiten Erdenrund im Namen der Wissenschaft und Wahrheit dagegen Stellung nehmen, desto eher ist zu hoffen, daß dieser moderne, jeder wahrhaft höheren Gesittung unwürdige Zustand wieder überwunden werde.

Prof. Dr. BOAS hatte mir (Oktober 1921) vor meiner Abreise von Nord- nach Südamerika nahegelegt, daß wir (P. GUSINDE und ich) uns mit Dr. WOLFF in Verbindung setzen möchten; denn dieser beabsichtige ebenfalls, unter den Feuerländern zu forschen. Wir sind diesem, von Prof. BOAS gewiß gut gemeinten Rate nicht gefolgt, indem wir glaubten, daß es umgekehrt bei Dr. WOLFF gelegen wäre, wenn er solche Absichten hegte, mit P. GUSINDE Fühlung zu nehmen. Denn es war doch hinlänglich bekannt, daß dieser bereits zwei erfolgreiche Feuerlandreisen (1919 und 1920) gemacht und in seinen Reiseberichten (Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Santiago de Chile) keinen Zweifel darüber gelassen hatte, das, was er angefangen hatte, auch zu Ende zu führen. Die weitere Entwicklung der Dinge hat nun, wohl zur Genüge offenbart, daß die Zurückhaltung, die wir Dr. WOLFF gegenüber beobachteten, keinen Nachteil für die Wissenschaft nach sich gezogen hat.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Die Etymologie des Wortes „Pyramide“. — Die Etymologie dieses Wortes ist noch nicht gefunden worden. Die alten Griechen führten *πυραμῖς* bald auf *πῦρ* („Feuer“), bald auf *πυρός* („Weizen“) zurück¹. Die Griechen, die sich die Bedeutung der Pyramide in verschiedener Weise dachten und die ägyptische Sprache entweder gar nicht oder nur sehr schlecht verstanden, konnten natürlich nicht auf die richtige Ableitung von *πυραμῖς* kommen. Ich will hier gar nicht auf die Deutungen zu sprechen kommen, die man im Altertum über die Pyramide anstellte und noch heute anstellt, weil dies für meine Ableitung so gut wie gar nicht in Betracht kommt.

Die Ägypter hatten das Wort *mr* für Pyramide. Im Koptischen hat man meines Wissens ein entsprechendes Äquivalent noch nicht gefunden, aus dem wir die Art der Vokalisation durch die griechische (koptische) Schreibweise erhalten hätten. Es wird sicherlich jedem klar sein, daß das Wort für einen so eigenartigen Bau, wie die Pyramide ist, seine Etymologie und seine Entstehung nicht in der griechischen Sprache zu suchen ist. Die Ägypter hatten für Pyramide schon längst ein Wort, und es ist klar und doch am ehesten anzunehmen, daß die Griechen das Wort für „Pyramide“ aus dem Ägyptischen entlehnten. Ich gehe also von dem ägyptischen Wort *mr* aus.

Die Griechen traten erst am Ende des neuen Reiches, zur Zeit der Restauration unter den Königen von Sais² mit den Ägyptern in tatsächliche Berührung. In dieser Zeit bestand schon längst im Neuägyptischen der präfigierte Artikel, entstanden aus dem alten Demonstrativ. In ähnlicher Weise gehen die romanischen Artikel auf ursprüngliche Demonstrativa zurück, so *la* (franz.) auf *illa* (latein.), *il* (ital.) auf *ille* (latein.) usw. Die starke Form des maskulinen Singularartikels *pi* im Koptischen geht auf das altägyptische Demonstrativ *p*³ zurück. Ich setze

¹ Etwas völlig Unrichtiges ist die Ableitung von *pyram-is* von A. v. VELICS, „Onomastopie und Algebra“, S. 55. Hier wird *pyram-is* gleichgesetzt *urm* = *vrh* („Berg, Erhöhung“), ungar. *verem* (tumulus). — Vgl. zur griech. Ableitung: W. PAPE, Griechisch-Deutsches Wörterbuch; A. WIEDEMANN, Die religiöse Bedeutung der ägyptischen Pyramiden, „Anthropos“, XVI—XVII (1921—1922), S. 658; DIELS, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 47, S. 193ff.

² BREASTED, Geschichte Ägyptens, S. 425—428.

nun zwischen die Radikale *m-r* den griechischen Vokal und präfigiere den männlichen¹ Artikel, dadurch erhalte ich *pi-mar*. Durch Metathesis von *m* und *r* erhalte ich *ram* und dadurch *pi-ram*. Die Metathesis tritt innerhalb des Ägyptischen und Koptischen und auch zwischen Ägyptischem und Semitischem häufig auf.

šfh ägypt. sieben (die Zahl)

sachēf سَاحِف

hm', mhj ägypt. Flachs

make مَاحِ

dšr ägypt. rot werden

troš تَروش

mrh „ Lanze

merech مَرَح; hier findet sich sogar eine Metathesis von *m* und *r*.

mrj „ lieben

me, mei, mere مَرِم * *rāmu* assyr.; hier findet sich ebenfalls eine Metathesis von *m* und *r*

nnib „ Styrax

nenebe نَنِيب; ein ägypt. *n* entspricht oft einem semitischen oder koptischen *l*⁴

rkḥ „ brennen

ḥrq حَرَق

ḏhtj „ Blei

tatēch, tachēt تَاتَحْ

šbn „ vermischen, verbinden

šōnēb شَوْنَب

fh, hf „ zerstören

šōf شَوَف

hiotf „ stehlen

chōfēt حَوَفِت

's h „ mähen

ōchēs (Saidisch, Fajum)

wšh „ erweitern

uōšēs (Saidisch, Bohairisch)

wft „ durchbohren

uōtēf حَوَفِت

psḥ „ beißen

pōchēs (Saidisch, Achmimisch)

ntf „ lösen

nufēt (Bohairisch)

nšb „ essen

lapsi (Bohairisch)

nsk „ Winkel

lēkēs لَعَكَس

dkr „ sich nähern

tōrēk تَوْرَك

Die Metathesis innerhalb des Ägyptischen und Koptischen und mit dem Semitischen ist von den Ägyptologen übrigens schon lange als gültig anerkannt worden.

Daß der präfigierte und neuägyptische Artikel mit *mr* vom Griechischen auch übernommen wurde, ist nicht besonders merkwürdig. Ich bringe folgende Beispiele von Lehnwörtern, die mit dem Artikel übernommen worden sind:

Albāb (Somali) Türe باب arab. (Meines Wissens ist dies das einzige arabische Lehnwort im Somali, das mit dem arabischen Artikel übernommen wurde.)

Lekol (Wolof) Schule = *l'école* (franz.).

Das Wort „Laute“ in unserer Sprache, *laúd* (span.), *alaude* (portug.), *luth* (franz.), *l'ād* (Schillh) ist aus dem arabischen المود mit dem Artikel übernommen worden.

Französisch *lierre* („Epheu“) lautet im Altfranzösischen *li ierre*; *li* ist der altfranzösische Artikel, *ierre* = *hedera* (latein.) „Epheu“; *h* schwand und das unbetonte *e* trat aus: *edra*; das offene, freie *ē* wurde zu *ie*: *iedra*; *d* assimilierte sich dem *r* und auslautendes *a* wurde zu *e*: *ierre*⁵. Auch in *luette*, *lendemain* und *landier* ist der altfranzösische Artikel enthalten.

In vielen afrikanischen Sprachen, im Wolof, Serer, Kanuri, Fulfulde, Bambara usw. wurden eine große Anzahl arabischer Lehnwörter mit dem Artikel übernommen. Auch in unserer Sprache finden sich eine Reihe arabischer Lehnwörter mit dem Artikel, z. B. Alkoven (*alkōve* franz., *alcoba* span.), Alkohol, Alkali, Algebra u. a. Albanisch *alkuran* (Koran) wurde aus dem Arabischen mit dem Artikel übernommen. Jedem Sprachforscher sind ja genügend Beispiele für die Übernahme von Lehnwörtern mit dem Artikel bekannt. Schließlich wurde *pērpe*⁶ koptisch („Tempel“) als Lehnwort ins Arabische als *ربا* mit dem koptischen Artikel übernommen.

¹ *mr* ägypt. ist masculin.

² Im Partizip des Koptischen ist es noch als *mai* (*mar*, *mrj*, *majj*) erhalten, z. B. in *mai nate* („Gott liebend“).

³ A. EMBER, Notes on the Relation of Egyptian and Semitic. Zeitschr. f. Ägypt. Spr., 50. Bd., S. 89.

⁴ A. ERMAN, Ägyptische Grammatik, 3. Aufl., § 104.

⁵ H. STRIGL, Sprachwissenschaft für alle, I. Jahrg., Nr. 1, S. 8.

⁶ Ohne den Artikel *p-* (eine Kurzform von *pt*) lautet es natürlich *ērpe*. Siehe über diese Entlehnung W. SPIEGELBERG, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg, 1921, S. 102.

Warum die Griechen den ägyptischen Artikel mit *av-* schrieben, ist leicht erklärt, wenn man bedenkt, daß sie *avqauis* bald auf *πῶg*, bald auf *πρὸs* zurückführten.

In arabisch *هرم* „Pyramide“ dürfte sich gleichfalls ägyptisch *mr* vorfinden. Das *hā*, welches in *هرم* als erster Radikal steht, wird auf den hebräischen Artikel zurückzuführen sein; *hā* findet sich auch als *ה* im Phönizischen und als *ה* im Samaritanischen¹. Historisch ist allgemein schon als sicher angenommen, daß die Hebräer früher als die Araber nach Ägypten kamen und wahrscheinlich auch die Phönizier. Es liegt daher sehr nahe, daß die später gekommenen Araber aus dem Semitischen *هرم* mit dem Artikel entlehnten. Ganz rätselhaft wäre es, wenn die einwandernden Araber schon ein Wort für Pyramide gehabt hätten, da sie doch vor ihrer Einwanderung keine derartigen Bauwerke kannten, wie es die Pyramiden sind, wenigstens nicht in dieser auffallenden Form. Außerdem läßt sich *هرم* auf ein lautlich gleiches Äquivalent mit einer gleichartigen Bedeutung, etwa „Spitzes u. dgl.“ in keiner anderen semitischen Sprache zurückführen. Wenn auch, wie mich Prof. Dr. CHRISTIAN aufmerksam machte, daß im Hebräischen *רמה* Höhe, erhöhter Ort mit *mr* (ägypt.) unverwandt sein kann, so wird trotzdem *هرم* vom ägypt. *mr* entlehnt sein. Die semitischen Einwanderer kamen viel früher als die Griechen nach Ägypten, und zwar zu einer Zeit, als in der ägyptischen Sprache noch kein präfigierter Artikel bestand, sondern noch das postpositive Demonstrativ. Die Semiten haben also mit dem Worte *mr* (*rm*) damals nicht den präfigierten Artikel *pi* übernehmen können. Sie haben deshalb ihren eigenen Artikel vorgesetzt.

Stets auffallend bleibt, daß die Radikale des ägypt. *mr* sowohl in *avqauis* als auch in *هرم* enthalten sind.

H: DIELS² will durchaus *avqauis* auf das gleichlautende griechische Wort, das einen konischen oder pyramidenförmigen Kuchen bedeutet, zurückführen. Er glaubt, daß *avqauis* sich zusammensetze aus *πρὸs* (Weizen) und *αἰῶν* (mähen); *πύραμος* hieße bei ihm dann zuerst der geschnittene Weizen³. In ähnlicher Weise glaubt er, daß sich *κάλαμος* Rohr, Schreibrohr zusammensetzt. Hieraus ersieht man, wie schwerfällig und herbeigezogen die Erklärung des *μ*, bzw. die von *amos* ist. W. SCHULZE hat gleichfalls Bedenken gegen die Zusammenstellung mit *αἰῶν*, wie DIELS selbst erwähnt. *κάλαμος* könnte, und das muß man bedenken, mit dem semitischen *קלם* (*klm*) unverwandt sein. *σησαμαί*⁴ erwähnt DIELS auch als Kuchen, und zwar als Sesamkuchen. *Sesam* (arab. *سسم*) dürfte ja gleichfalls mit dem Semitischen in Zusammenhang stehen. Warum ist also DIELS so krampfhaft bestrebt, gerade *avqauis* als Griechisch erklären zu wollen, wo doch nachgewiesenermaßen so viele Wortgleichheiten zwischen dem Griechischen und anderen Orientssprachen (nicht indogermanischen) vorliegen?

Dr. KARL LANG, Wien.

Etwas über die T'u yen, Ureinwohner von Westkansu. — Die Bevölkerung von Kansu ist sehr gemischt. Vorherrschend sind die Chinesen, welche im Laufe der Jahrtausende aus allen Provinzen hier eingewandert sind. In früheren Zeiten mußten sie harte Kämpfe bestehen mit den Ureinwohnern. Es wurden oft blutige Kriege geführt, die eroberten fruchtbaren Täler wurden von den Kolonisten in Besitz genommen und zahlreiche Militäretappen sorgten für deren Sicherheit. Weil die Chinesen aus verschiedenen Provinzen stammten und verschiedene Dialekte mitbrachten, hat sich die chinesische Mundart in Kansu sehr verschiedenartig ausgebildet und ist sehr verschieden vom Mandarin-Dialekt, der in Schantung vorherrschend ist. Neben den Chinesen sind die Mohammedaner sehr zahlreich vertreten und mehrern sich von Jahr zu Jahr. Sie treiben meist Handel, während die Chinesen fleißige Ackerbauer sind.

Ferner finden wir in den Gebirgen noch Reste der Ureinwohner, *T'u yen* genannt. Sie leben als Nomaden, meist in Zelten. Viele haben sich auch unter den Chinesen angesiedelt, ihre Sprache und Sitten angenommen und treiben Ackerbau. Sie stehen nur indirekt unter den chinesischen Kreisbeamten, direkt werden sie von sogenannten *T'u sse* regiert. Diese *T'u sse* sind Nachkommen von verdienten chinesischen Generälen, welche die aufständischen Ur-

¹ Der lautliche Bestand des phönizischen und samaritanischen Artikels entspricht vollkommen dem des hebräischen.

² Etymologica, Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung, 1916, Bd. 47, S. 193 ff.

³ *πύραμος* ist ein Gebäck aus Weizen und Honig.

⁴ Auch *σησαμαί*, *idos* mit derselben Ableitungssilbe wie in *πύραμος*, *idos* kommt vor.

einwohner siegreich bekämpft und das Amt eines Superintendenten über die *Tu yen* ist in ihrer Familie erblich. Sie haben ein Tribunal, üben Gerichtsbarkeit aus, treiben die Steuern ein und schlichten Streitigkeiten. Die *Tu yen* sind leicht zu regieren, sie sind ein friedfertiges, genügsames Völkchen und haben Angst vor den Chinesen, welche ihnen das schöne Weideland abgenommen und sie in die unwirtlichen Gebirge zurückgedrängt haben.

Die Kleidung der Männer ist sehr einfach, ein langer Pelzrock mit der Wolle nach innen, mit der glatten Haut nach außen, oder ein aus Wollgarn gewirkter langer Rock, von einem handbreiten Gürtel aus rohem Wollgarn zusammengehalten, ist die einzige Kleidung. Auf dem Haupte tragen sie eine Filzmütze, an den Füßen Lederstiefel. Sie tragen den Zopf wie die Mongolen. Die Frauen haben ähnliche Kleidung, auf dem Rücken eine lange Schleife mit Fransen und zahlreichen Sapeken geschmückt. Sie tragen 12 Zöpfe, mit Sapeken beschwert, über dem Rücken. Die Farbe der Kleidung ist rot oder grün. Auch die Frauen tragen Lederstiefel oder laufen barfuß. Die Feierkleidung der Frauen ist sehr bunt, sie tragen einen schönen, flachen, sehr breiten Hut.

Die Männer tragen ein kurzes Messer im Gürtel, ferner Pfeife mit Feuerstahl und Feuerstein.

Die Frauen haben Eigentum. Bei der Heirat wird die Braut mit Vieh ausgesteuert. Die Frauen singen gern ihre eigentümlichen Lieder, die meist erotischen Inhalts sind.

Die Religion der *Tu yen* ist der Buddhismus. Sie kennen kein anderes Wort für Gott, Geist als ihr *Pergán*-Buddha, und *Chiärerck-Pusa*. Sie sind ganz abhängig von den zahlreichen und einflußreichen Lamaklöstern.

Die Nahrung der *Tu yen* ist Milch, Butter, Fleisch und geröstetes Mehl von Hafer oder Spelz, nebst Tee mit Milch und Butter. Die Toten werden mit Werg umwickelt, mit Öl übergossen und auf Scheiterhaufen verbrannt.

Die Sprache der *Tu yen* ist der mongolischen verwandt. Manche Worte sind auch chinesisch, respektive chinesischen Ursprungs. Eine eigene Schrift oder Literatur haben sie nicht. Die da viel mit Chinesen verkehren, verstehen Chinesisch. Die unter Chinesen Wohnenden, haben ihre Muttersprache verlernt.

Einige Proben aus der *Tu yen*-Sprache.

Substantive

Himmel <i>tiängere</i>	Maultier <i>lú sǎ</i>	Weide <i>i má</i>
Erde <i>cházér</i>	Esel <i>dji kǒ</i>	Birke <i>sǒ húa</i>
Mensch <i>kuinn</i>	Schaf <i>chuinn</i>	Wasser <i>ssü</i>
Mann <i>di diē kuinn</i>	Ziege <i>i mā</i>	Haus <i>kǒrr</i>
Frau <i>ní niē kuinn</i>	Schwein <i>cháe</i>	Stadt <i>wazér</i>
Greis <i>duo ku kuinn</i>	Hund <i>nǒchéi</i>	Fluß <i>rǎrr</i>
Jüngling <i>mí kuinn</i>	Katze <i>mu jé</i>	Meer <i>dali</i>
Kind <i>blí</i>	Maus <i>lá ssi</i>	Stein <i>tasch</i>
Vater <i>aba</i>	Jak <i>chánách</i>	Holz <i>mó dǒ</i>
Mutter <i>ama</i>	Ochs <i>kūorr</i>	Eisen <i>tamr</i>
Sohn <i>khū</i>	Kuh <i>unläh</i>	Kupfer <i>djés</i>
Bruder <i>agadú</i>	rotes Rind <i>va láng</i>	Gold <i>sǎrr</i>
Schwester <i>kē zǐ du</i>	Huhn <i>tchō</i>	Silber <i>mienku</i>
älterer Bruder <i>a-u (a-kǒ)</i>	Hahn <i>kung dji tchō</i>	Geld <i>sfǎrr</i>
jüngerer Bruder <i>dja</i>	Henne <i>porokt dji tchō</i>	Wolke <i>olóng</i>
ältere Schwester <i>a zǐ</i>	Baum <i>sháo tsé</i>	Luft <i>schē müo kē</i>
jüngere Schwester <i>sín du</i>	Tanne <i>suómbǎ</i>	Wind <i>khí bá chǎ bá</i>
Haustier <i>a sǔ</i>	Zypresse <i>sí kuóh</i>	
Pferd <i>móre</i>	Pappel <i>chunnéi</i>	

Zahlwörter

1 <i>někǎe</i>	5 <i>tó en (ta wen)</i>	9 <i>szen</i>
2 <i>wǒr</i>	6 <i>tirǒgón</i>	10 <i>hǎran</i>
3 <i>horán</i>	7 <i>dolón</i>	11 <i>hǎran nekǎe</i>
4 <i>dǐ rien</i>	8 <i>ne mǎn</i>	12 <i>haran wǒr</i>

20 <i>chören</i>	60 <i>tí rân</i>	200 <i>wör djôn</i>
21 <i>chören kae</i>	70 <i>da láen</i>	1000 <i>neko men</i>
30 <i>hu tchiên</i>	80 <i>nâ yén</i>	<i>chân (nekô</i>
40 <i>te tchiên</i>	90 <i>i rên</i>	<i>men ngân)</i>
50 <i>têi yin</i>	100 <i>nekô djôn</i>	

Eigenschaftswörter

ehrlich <i>lauchó</i>	íett <i>tárrgolo lá djä</i>	hoch <i>náörr</i>
unredlich <i>djen</i> (chinesisch)	mager <i>ku tchi bü djä</i>	niedrig <i>bö gö nöh</i>
fleißig <i>hordúng</i>	gut <i>sín</i>	weiß <i>zchân</i>
träge <i>lân</i> (chinesisch)	böse <i>mü</i>	schwarz <i>chárra</i>
groß <i>schkhó</i>	alt <i>dan ku</i>	rot <i>flân</i>
klein <i>mlä</i>	jung <i>mlä</i>	blau <i>êlâm</i>
arm <i>niâm tchiung</i>	lang <i>schtörr</i>	grün <i>nuogónn</i>
reich <i>bâ yén</i>	kurz <i>chüörr</i>	gelb <i>chirra</i>
dick <i>dí djân</i>	breit <i>ú wâh</i>	bunt <i>álách</i>
dünn <i>ming kaen</i>	schmal <i>yu tiénnä</i>	

Verba

beten <i>pti mu chiya, lón mō</i>	sprechen <i>khei llä</i>	heimkommen <i>kúddō jüre</i>
sie	lügen <i>cho dáll khei llä</i>	ausgehen <i>ándjik dö jüre</i>
sitzen <i>sü</i>	weinen <i>lân bâ</i>	wissen <i>mu dien</i>
aufstehen <i>pósea</i>	lachen <i>sí niámba</i>	er weiß alles <i>tä mu dién djü</i>
gehen <i>yüre</i>	hungern <i>lécht tchia</i>	er weiß nicht <i>tä lí mu dien</i>
reiten <i>chō nie</i>	essen <i>schí luo zie</i>	der Himmel ist klar <i>tiengere</i>
arbeiten <i>yenkö variä</i>	herbringen <i>au ú re</i>	<i>ären djä</i>
schlafen <i>ntschä ya</i>	wegtragen <i>au ú ssië</i>	der Himmel ist bewölkt
sehen <i>djä</i>	studieren <i>fú mo ssie</i>	<i>tiengere boróg djä</i>
hören <i>tchian lá</i>	schreiben <i>pze ziu reä</i>	
riechen <i>fun ssä</i>	Heim <i>kuddō</i>	
Tag <i>türrlä</i>	Sonnenaufgang <i>nárrä pám-</i>	Weg <i>mörr</i>
Nacht <i>scheláng</i>	<i>bä</i>	dieser Weg <i>nénekō mörr</i>
Sonne <i>nárrä</i>	Sonnenuntergang <i>nárrä</i>	jener Weg <i>tenekō mörr</i>
Mond <i>zárrä</i>	<i>toämbä</i>	

Die *Tu yen*-Sprache ist reich an Formen und es ist keine kleine Arbeit, die grammatischen Regeln herauszufinden und zu verarbeiten.

Deklination

möre Pferd

Genitiv <i>möreni</i>	Akkusativ <i>möreni, mörena</i>	Lokativ <i>möretére</i>
Dativ <i>möretō</i>	Ablativ <i>mörezä</i>	

Konjugation

ich komme <i>bō rä</i>	er kommt <i>tä rä</i>	ihr kommt <i>tāsse rä</i>
du kommst <i>tchi rä</i>	wir kommen <i>ptāsse riä</i>	sie (alle) kommen <i>töngula rä</i>

Zurzeit ist nur ein belgischer Missionar, P. DE SMEDT, mit der Sprache der *Tu yen* vertraut und er arbeitet an einer Grammatik und einem Wörterbuch. Leider muß er diesen Distrikt verlassen, um seinem Bischof in die Mission von Ning-chia zu folgen, wo keine *Tu yen* sind. Hoffentlich kommen jüngere Kräfte von Steyl, die sich für die verlassenen *Tu yen* interessieren und ihre Sprache zu erlernen suchen, damit ihnen die frohe Botschaft des Heiles bekannt werde. In verschiedenen Tälern sind verschiedene Dialekte, was die Erlernung der Sprache noch schwieriger macht.

Außer den *Tu yen* ist in unserer Mission noch das Volk der *Fan tse* vertreten, ein Nomadenvolk tibetischen Ursprungs; es bevölkert die Gebirge von Kukuror und einige angrenzende Teile von Westkansu. Die Sprache dieser *Fan tse* ist dem Tibetanischen verwandt, sie wird mit tibetanischen Lettern geschrieben. Doch nur wenige Nomaden kennen die Schriftsprache. Über diese *Fan tse* später einmal.

Nienpai, den 5. Oktober 1923.

P. ANTON VOLPERT, S. V. D.

Eine ungewöhnliche Art der Ehe im Basutoland konnte der Missionar P. ALOIS KIEGER, O. M. I., feststellen. Einem verstorbenen Manne werden dort noch Frauen anverlobt. So hatte P. KIEGER einen Taufbewerber getroffen, der mit einer Frau verheiratet war und von ihr Kinder hatte. Beim Nachforschen stellte er fest, daß der Mann auch von einem anderen Weibe, mit dem er früher gelebt hatte, Kinder besaß. Dem Anscheine nach bestand also eine Doppelhele und der Missionar wollte den Mann wieder an die erste Frau weisen. Jedoch erklärten Zeugen, und der Mann selbst, daß diese erste Frau nach dem geltenden Rechte seinem Vater angehöre. Als dieser nämlich tot war, wurde ihm das Mädchen anverlobt. Der Vater hat es also überhaupt nie gekannt, aber der Sohn nahm es zu sich. Die Kinder erhielten nicht seinen Namen, sondern den Namen seines Vaters. Welche rechtlichen Folgen diese Verhältnisse im Stamme haben, konnte P. KIEGER noch nicht erfahren, da diese Nebenstation zu weitab liegt, und er nur gelegentlich dahin kam.

P. THIEL, O. M. I., Straßburg, Robertsau.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

M. BOULE widmet dem am 26. Juni 1923 verstorbenen fürstlichen Mäzen der paläontologischen Studien, Prinzen Albert I. von Monaco, einen warmen Nachruf. Er hebt darin hervor, „daß der Prinz nicht ein einfacher Amateur und Mäzen war, er beteiligte sich vielmehr an dem schwierigen Problem des menschlichen Ursprunges mit Eifer und Ausdauer, ähnlich wie bei seinen ozeanographischen Studien mit dem Problem der Anfänge des Lebens“. BOULE schließt seinen Nachruf mit einem bemerkenswerten Ausspruch des „Prinzen im Reiche von Wissenschaft und Kunst“: „Ich habe die Wissenschaft gefördert, weil sie Licht verbreitet, das Licht aber führt zur Gerechtigkeit“ (L'Anthropologie t. 33 [1923], 1—15).

J. DE MORGAN macht in der Revue d'Ethnographie (IV, 1923) einige Bemerkungen betreffend den Übergang der paläolithischen zur archäolithischen Kultur. Die Werkzeuge der letzteren Kultur scheinen in ihrer Mehrheit regionalen Charakter zu besitzen. Bezüglich der Ausbreitung der Werkzeuge teilt er die Ansicht vieler Ethnologen. „Gebiete gleicher Industrie bildeten sich auf zweierlei Weise, durch Wanderung der Erfinder und durch nachbarliche Beziehungen. Je zahlreicher und fortgeschrittener ein Stamm war, desto häufiger und ausgedehnter waren die Wanderungen... Beim Vergleiche der Karten von Gebieten verschiedener Werkzeuge erkennt man, daß nach dem Moustérien, beim Beginn des Aurignacien, die bewohnten Länder stark reduziert sind. Während des Solutréen werden die bewohnten Gebiete noch kleiner, dagegen bedeckt die Industrie des Magdalénien nicht nur Gallien, sondern auch den Süden Englands, den Norden Spaniens und Mitteleuropa; Osteuropa ist diesbezüglich noch nicht genügend durchforscht. Die Überlebenden vermehrten sich und besiedelten langsam die vorher infolge der Zerstörungen durch die Eiszeit verlassenen Gebiete...

Europe et Généralités.

M. BOULE adressé un appel chaleureux au Prince Albert I, Mécène princier des études paléontologiques, qui est mort le 26 juin 1923. Il y prévient un préjugé qu'on serait tenté d'avoir. «L'intervention du Prince de Monaco ne fut pas seulement, comme on est trop porté à le croire, celle d'un simple amateur ou même d'un Mécène. Il a apporté à l'étude du redoutable problème des origines humaines l'ardeur et surtout l'esprit de suite qu'il a déployés dans les recherches océanographiques pour aborder le problème plus général de l'origine de la vie.» BOULE finit sa conférence par un dicton caractéristique du „Prince de science et d'art“: „J'ai cultivé la science parce qu'elle répand la lumière et que la lumière engendre la justice“ (L'Anthropologie t. 33 [1923], 1—15).

J. DE MORGAN communique dans la Revue d'Ethnographie (IV, 1923) quelque notes sur le passage des industries paléolithiques à celles de l'archéolithique. Les dernières lui semblent être pour la plupart régionales. Sur la propagation des éléments culturels il accepte les idées de certains ethnologues: „Il s'est formé des régions d'une même industrie, soit par expansion des auteurs du type, soit par contact; des migrations ont eu lieu, d'autant plus fréquentes et étendues que les populations devenaient plus nombreuses et plus avancées dans la civilisation... Si nous comparons les cartes montrant l'extension des diverses industries du silex, nous constatons, après la phase moustérienne, lors de l'apparition de l'Aurignacien, une diminution très notable des surfaces occupées par l'homme; quand vient le Solutréen, cette superficie diminue encore; mais, au cours du Magdalénien, l'homme couvre non seulement la Gaule, mais le sud de l'Angleterre, le nord de l'Espagne et le centre de l'Europe, sans parler de l'orient de notre continent, dont l'âge des stations demeure douteux encore; c'est que les survivants ont eu le temps de se multiplier, et que peu à peu ils ont colonisé les

Später erschienen die Asiaten im Osten und im Zentrum Europas. Sie drangen wellenartig vor und brachten ganz neue Industrien mit. Es waren Rundköpfige, die sich keilförmig zwischen die alten Langköpfe drängten. Dies war die Hauptperiode der alten Völkerverschiebung.*

R. H. LOWIE schreibt über Psychologie, Anthropologie und Rasse (*American Anthropologist* XXV [1923], 291—303). Seinen eigenen Standpunkt zu den Rassentheorien formuliert er wie folgt: „Die angeborene Gleichheit aller Rassen ist ein unbewiesenes Dogma, aber auch alle Beweise, die man bislang für ihre Ungleichheit beibrachte, sind wissenschaftlich haltlos“ (p. 292). Wir kennen große kulturgeschichtliche Änderungen (z. B. die Entwicklung Deutschlands und Japans nach 1850), ohne rassenhafte Umwandlungen (p. 296). Eine Klärung dieser Fragen könnte nach LOWIE die Erforschung von Einzelgebieten bringen, die anthropologisch gut bekannt sind und wo mehrere anthropologisch geschiedene Völkerschichten unter sonst wesentlich gleichen äußeren Bedingungen ihr Dasein fristen.

Über die Kinderwiege, ihre Formen und ihre Verbreitung liefert Dr. WALTER PFLUG (*Archiv für Anthropologie* XIX [1923], 185—223) eine gründliche und übersichtliche Untersuchung (mit vier Tafeln und einer Abbildung im Text). Die Wiege (nicht bloß als Schaukelwiege, sondern vor allem auch als Trag- und Hängewiege aufgefaßt) ist in allen Erdteilen außer Afrika verbreitet. Die australische Tragwiege ist ein Holztrug, in dem auch Wasser und Lebensmittel befördert werden. Die Wiege weist hier keine Weiterentwicklung auf. Die Borneo- und Celebeswiegen gehen auf die Trugform zurück. Der charakteristische asiatische Grundtyp ist die flache Muldenform. Die mittelasiatischen Nomadenvölker heben sich scharf gegenüber der nordasiatischen Bevölkerung ab durch die Kastenform ihrer Wiege, die sich zum Nomadisieren besser eignet als die Rundform. Die Kufenwiege entstand bei den ansässigen Turkstämmen. Die einfachste, charakteristischste und verbreitetste Form der amerikanischen Kindertragen ist die Brettwiege, in Nordamerika, Mexiko, Zentral- und Südamerika nachweisbar. Sie hat die größte Bedeutung für die Kopfdeformation, auch die Trugwiege findet hier Verwendung. Es finden sich in Nordamerika verschiedene Formen, die

terrains abandonnés à la suite des désastres qui ont suivi les phénomènes glaciaires.» Plus tard les asiatiques sont apparus dans le centre et l'occident de l'Europe, venant par vagues successives, apportant des industries jadis inconnues. Les nouveaux venus, des brachycéphales, se sont enfoncés comme un coin au milieu des vieilles races dolichocéphales, les ont rejetées au Nord et au Sud. C'est là la grande période des mouvements humains.»

Psychologie, Anthropologie et Race, article de Mr. R. H. LOWIE dans la revue *American Anthropologist* XXV (1923), 291—303. A propos des théories sur les races, l'auteur précise sa propre manière de voir comme suit: «Si l'égalité foncière de toutes les races est un dogme non démontré, les preuves fournies jusqu'ici pour leur inégalité sont à leur tour sans valeur scientifique» (p. 292). Nous connaissons d'importants changements culturels (p. ex. le développement de l'Allemagne et du Japon après 1850) sans transformation de races (p. 296). Mr. LOWIE pense que ces problèmes pourraient être élucidés par l'exploration de portions de territoires bien connus par rapport à leurs populations, et où plusieurs couches anthropologiques différentes passent leur vie sous des conditions extérieures essentiellement identiques.

Le berceau, ses formes et sa diffusion. Etude sérieuse et claire par le Dr. WALTER PFLUG dans l'*Archiv für Anthropologie* XIX [1923], 185—223, avec quatre planches et une reproduction dans le texte. Le berceau au sens le plus large du mot (berceau à bercer comme surtout berceau portatif et berceau suspendu) est répandu dans toutes les parties du monde, excepté l'Afrique. Le berceau portatif australien est une auge en bois qui sert également au transport de l'eau et des vivres; sa forme est restée la même. Les berceaux de Bornéo et de Célèbes se ramènent à cette forme de l'auge. La forme caractéristique primitive en Asie est celle de la huche aplatie. Les populations nomades de l'Asie centrale se distinguent nettement de celles de l'Asie du Nord par leurs berceaux en forme de caisse se prêtant mieux à la vie nomade que la forme ronde. Le berceau en forme de cuve prit naissance parmi les tribus turques sédentaires. La forme de berceau la plus simple, la plus caractéristique et la plus répandue en Amérique est la planche, que l'on a constatée au Mexique et dans l'Amérique septentrionale, centrale et méridionale et qui a exercé une influence capitale sur la déformation de la tête. On y trouve également le berceau à forme d'auge. L'Amérique du Nord offre plusieurs

jedoch alle auf Trogform oder Brettform zurückgehen. Die Wiege mit flacher Basis hat hier als Charakteristikum, daß das Kind Rücken an Rücken mit der Mutter getragen wird. Für Europa ist als besonderer Typ die Korbwiege charakteristisch. Ferner findet sich hier, sei es in früherer, sei es in heutiger Zeit, auch die Tragwiege und die Kufenwiege. Die Wiegen Europas haben die Eigenschaften und Aufgaben eines Traggerüsts fast völlig eingebüßt. In der Ausstattung der Wiege findet sich in der Welt eine auffallende Übereinstimmung. Die Stammform ist die Trogwiege. Sie dürfte einen einzigen Entstehungsherd haben (wahrscheinlich Südostasien). Die Kufenwiege ist in Mittelasien aufgekommen; sie hat sich auf zwei Wegen verbreitet: 1. durch die Hunnen bis nach Deutschland, von wo aus sie sich weiter verbreitete; 2. durch die osmanischen Türken bis nach Syrien und auf den Balkan. Für die Einwanderung der Wiege nach Amerika möchte das Einsinken der sibirisch-alaskanischen Landbrücke als terminus ante quem angenommen werden. Die Wiege tritt auch in Verbindung mit dem Glauben an die Mutter Erde und wurde vielfach sexualisiert. PFLUG meint, daß sich die Wiege am besten der Totemkultur zuweisen läßt.

Asien.

L. DE SAUSSURE behandelt schon wieder eine neue Seite seiner Probleme der primitiven Astronomie im Journ. Asiat. (t. 202 [1923], 235—299). Er prüft die Beziehungen der wissenschaftlichen Elemente in Iran und China. „Die einzig mögliche Folgerung aus meinen Untersuchungen ist die Feststellung der Ausbreitung einer astronomischen und kosmologischen Lehre quer durch Asien, wahrscheinlich in Verbindung mit dem lunaren Tierkreis. Meine Überlegungen habe ich teilweise modifiziert nach einem Briefwechsel mit gelehrten Iranisten. Das System zeigt sich in der alten und neuen chinesischen Literatur in gut definierter Form, überlegt und symmetrisch. Chronologische Gesichtspunkte und gewisse andere Anhaltspunkte könnten es nahelegen, ihren Ursprung im ältesten Babylon zu suchen, selbst dann, wenn die Assyriologie noch keine positiven Hinweise lieferte. Da die Kosmologie und der lunare Tierkreis auf wohlgedachter Basis ruht, so gibt es kaum mehr als zwei Standpunkte: Wenn die babylonische Herkunft ausgeschlossen sein sollte, so müssen wir zur Hypothese vom chinesischen Ursprung zurückkommen.“

Über die Paläoethnologie des Orients, besonders von Sumer, veröffentlicht V. CHRISTIAN

formes de berceaux, qui se ramènent cependant toutes à la forme auge ou planche. Le berceau plat a comme effet particulier de faire porter l'enfant adossé à la mère. Pour l'Europe, c'est la manne d'enfant, c'est-à-dire le berceau en forme de corbeille qui est le type distinctif. On y trouve en outre, soit dans les temps reculés soit à l'époque actuelle, le berceau portatif et la forme de la cuve. Mais les berceaux de l'Europe ont presque entièrement perdu le caractère et les propriétés de récipient à porter. On constate à travers le monde une ressemblance frappante dans les garnitures de berceau. La forme primitive, c'est le berceau en forme d'auge, qui pourrait bien n'avoir qu'un seul centre d'origine probablement le Sud-Est de l'Asie. Le berceau-cuve est né dans l'Asie centrale et a été introduit par les Huns en Allemagne, d'où il a continué sa route, et par les Turcs Ottomans en Syrie et dans les Balkans. L'introduction du berceau en Amérique pourrait bien avoir eu lieu après l'affaiblissement de la langue de terre entre la Sibérie et l'Alaska. On trouve parfois le berceau dans les croyances qui se rapportent à la Terre maternelle; souvent il est doué d'un sexe. Le mieux serait, d'après Mr. PFLUG, de le rattacher au système totémique.

Asie.

Un nouveau problème de l'astronomie primitive est abordé par L. DE SAUSSURE dans le Journ. Asiat. (t. 202 [1923], 235—299). Il examine les relations entre les éléments scientifiques iraniens et chinois. «La seule conclusion à tirer de cet exposé, au cours duquel mes idées se sont partiellement modifiées en suite des informations reçues de mes savants correspondants iranistes, est la constatation d'un système astronomique et cosmologique, dont la diffusion à travers l'Asie semble être en connexion avec celle du zodiaque lunaire. Ce système se présente dans la littérature chinoise, ancienne et moderne, sous une forme bien définie, rationnelle symétrique. Mais des considérations d'ordre chronologique, corroborées par certains indices, pourraient suggérer d'en chercher l'origine dans la haute antiquité babylonienne, alors même que l'assyriologie ne fournirait actuellement pas de renseignements positifs à ce sujet. Par suite du caractère savant de cette cosmologie et de ce zodiaque lunaire, on ne voit guère que deux alternatives: si l'origine babylonienne devait être écartée, il en faudra revenir à l'hypothèse de l'origine chinoise.»

Mr. V. CHRISTIAN publié un travail approfondi sur la Paléoethnologie de l'Orient, notam-

eingehende Studien. Zunächst stellt er Beziehungen zwischen Mesopotamien und Sibirien fest. „Die Übereinstimmung zwischen Religion und Sitte im alten Mesopotamien und im heutigen Sibirien bzw. Innerasien erscheinen so durchgreifend und mannigfach, daß an zufällige Angleichung nicht gedacht werden kann.“ Die Völker des letzteren Gebietes „tragen den Stempel der größeren Ursprünglichkeit an sich“. Wir hätten also eine ostwestliche Wanderung anzunehmen. Es ergibt sich ferner die Wahrscheinlichkeit, daß noch vor Auftreten der Armenoiden eine vom südlichen Asien (etwa Indien?) ausgehende Völkerwelle Elam, Mesopotamien und Teile Afrikas mit einer Hackbaubevölkerung bedeckte. „Es waren die ‚Prämalayen‘.“ Vor der semitischen Einwanderung gab es in Mesopotamien drei Schichten „eine prämalayische, eine mediterrane und eine armenoide. Die erstere und die letztere scheinen einander näher zu stehen“. „Zusammenfassend können wir feststellen, daß anthropologische, ethnographische und sprachliche Gründe dafür sprechen, das sumerische Volk als ein Mischprodukt dreier verschiedener Typen zu betrachten.“ Der mediterrane Teil „darf wohl als östlicher Ausläufer der durch das ganze Mittelmeergebiet verbreiteten mittelgroßen brünetten Rasse betrachtet werden, die ihren Schwerpunkt in Nordafrika und Westeuropa besaß; sie gab auch einen wichtigen Bestandteil zum Aufbau der Semiten ab“ (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien LIV [1924], 1—50).

Über die Ausbreitung des Pferdes machte A. UNGNAD eine kleine Studie. Er zeigt zuerst, daß das Sternbild des Pegasus ursprünglich ein Sternbild des Ackers war, dessen Bezeichnung auf einer Karte mißverstanden wurde. „Noch heute sehen wir am Sternhimmel jenes Sagenroß nur weil ein hethitischer Philologe oder Astronom sein Akkadisch schlecht gelernt hatte.“ Das hethitische Wort für Pferd und wohl auch das Pferd selbst scheinen nicht über Babylon gekommen zu sein, sondern unmittelbar von den Indo-Ariern, ebenso das amurritische (und hebräische) *sās*. „Die Amurriter wurden also durch die Indo-Arier, nicht durch die Hethiter mit dem Pferde bekannt; denn bei den letzteren hieß das Pferd, wie sich astronomisch nachweisen läßt, im Vokativ *eqe*. Hieraus läßt sich schließen, daß Hethiter und Indo-Arier etwa zu gleicher Zeit in Vorderasien erschienen sind (zirka 2000 v. Chr.), daß aber die Amurriter früher mit den letzteren als mit den ersten zusammengerieten (Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXXVII [1923] 81—91).

ment du pays des Sumériens. L'auteur commettait par constater des relations entre la Mésopotamie et la Sibirie. «La concordance entre la religion et les mœurs de l'ancienne Mésopotamie et de la Sibirie actuelle, resp. de l'Asie centrale est trop réelle et trop universelle pour qu'on puisse l'attribuer à une assimilation occasionnelle.» Les populations de ces derniers pays «portent la marque d'une plus grande primordialité». Il faudrait donc admettre une migration vers l'Ouest. «Il semble probable en outre qu'avant l'apparition des Arménoïdes, une vague de peuples se soit détachée de l'Asie méridionale (peut-être des Indes) pour couvrir l'Elam, la Mésopotamie et plusieurs contrées d'Afrique d'une population se servant de la pioche.» Ce sont «les Prémalais.» Avant l'immigration sémitique, il y avait en Mésopotamie trois couches anthropologiques: «une prémalais, une méditerranéenne et une armenoïde, dont la première et la dernière semblent apparentées entre elles.» «Constatons pour résumer que des arguments anthropologiques, ethnographiques et linguistiques engagent à considérer le peuple sumérien comme un mélange de trois types de peuples différents.» Le groupe méditerranéen «peut être regardé comme une ramification orientale de la race brune, de taille moyenne répandue sur tous les territoires baignés par la Méditerranée et ayant son appui central dans l'Afrique du Nord et l'Occident de l'Europe. Cette race contribua pour une bonne part à la formation des Sémites» (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien LIV [1924], 1—50).

La diffusion du cheval a été brièvement étudiée par Mr. A. UNGNAD. D'après l'auteur, la constellation de Pégase aurait été à l'origine une constellation de champ labourable, mal comprise sur une carte céleste. «Encore de nos jours nous voyons dans le ciel étoilé ce cheval mythique, uniquement parce qu'un philologue ou astronome hittite avait mal compris l'accadien.» Le mot hittite pour désigner le cheval et l'animal lui-même ne semblent pas venus par l'intermédiaire de Babylone, mais directement des Indo-Ariens, de même que le terme amurritique (et hébraïque) *sās*. «C'est donc par les Indo-ariens et non pas par les Hittites que les Amurrites apprirent à connaître le cheval, car chez les Hittites le cheval s'appelait au vocatif *eqe*, comme l'indique l'astronomie. On peut en conclure que Hittites et Indo-ariens ont fait à peu près simultanément leur apparition dans l'Asie occidentale, mais que les Amurrites se sont rencontrés d'abord avec les Indo-Ariens (Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXXVII [1923], 81—91).

Einige Inschriften im Sinaigebiet, die zur Zeit der zwölften ägyptischen Dynastie entstanden zu sein scheinen, geben H. GARDINER Anlaß, die Möglichkeit der Herkunft des semitischen Alphabets daraus abzuleiten. „So stehen wir der Tatsache gegenüber, daß jedenfalls später als 1500 v. Chr. im Gebiet des Sinaï, also auf semitischem Boden, eine Schriftform existierte, die fast unzweifelhaft alphabetischen Charakter trägt und die ägyptischen Hieroglyphen deutlich zum Vorbild hat ... Die gemeinsame Wurzel des phönizischen, griechischen und sabäischen Alphabets kann eine von vielen mehr oder weniger hervortretenden lokalen Alphabet-Abarten sein [z. B. vom sinaitischen], die sich alle nach dem akrophonischen Prinzip unter dem Einfluß der ägyptischen Hieroglyphen entwickelt haben“ (Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXXVII [1923], 92—120).

KURAKICHI SHIRATORI untersucht von neuem die Frage des „Ursprunges der Hiong-Nou“ (Journal asiatique CCII [1923], 71—81) und kommt im Gegensatz zu seinen früheren Schlüssen in „Über die Sprachen der Hlung-nu und der Tung-hu“ zu dem Resultat, daß diese Völker nicht zu den Türkvölkern gerechnet werden können. Seiner Annahme nach sind sie, sprachlicher Untersuchungen zufolge, ein Mischvolk von Mongolen und Tungusen. Er hält es für möglich, daß diese beiden Völker die Ahnen der Solon und Dakhur am oberen Amur und in der Gegend des Nonni sind.

Im T'oung Pao (XXII [1923], 1—54) gibt P. PELLIOI im Rahmen einer Besprechung der neuen Werke A. L. HETHERINGTON's „The Pottery and Porcelain Factories of China“ (London 1921) und „The Early Ceramic Wares of China“ (London 1922) sehr interessante Untersuchungen über frühe chinesische Keramik (Notes sur l'Histoire de la Céramique chinoise), während P. KAREL DE JAE GHE in derselben Zeitschrift (XXII [1923], 189—192) über P. VERBIEST als erster Autor einer Mandschu-Grammatik im Jahre 1682 berichtet. Die Elementa Linguae Tartaricae, welche unter dem Namen PHILIPP COUPLET's 1686 erschienen, müssen auf Grund der Untersuchungen PAUL PELLIOI's dem Pater VERBIEST zugeschrieben werden.

Major SEIDENFADEN's Vortrag über „An Excursion to Phimai, a temple city in the Khorat Province“ (Journal of the Siam Soc., XVIII [1923] 1—19) bringt neue Einzelheiten über das beste Beispiel der Khmer-Architektur in Siam. Einzelne Grundrisse sind der Beschreibung Phi-

Quelques inscriptions découvertes dans la contrée du Sinaï et qui semblent dater du temps de la douzième dynastie égyptienne ont porté Mr. H. GARDINER à essayer d'en déduire l'origine de l'alphabet sémitique. «C'est un fait que postérieurement en tout cas à 1500 avant J.-Chr., il existait dans la contrée du Sinaï, donc chez les Sémites, une écriture avec des caractères certainement alphabétiques et visiblement copiés sur les hiéroglyphes égyptiens ... La racine commune de l'alphabet phénicien, grec et sabéen pourrait être une des nombreuses variétés d'alphabets locaux plus ou moins attestés (p. ex. le sinaitique) et qui tous se sont développés d'après le principe acrophonique sous l'influence des hiéroglyphes égyptiens» (Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXXVII [1923], 92—120).

Dans le Journal Asiatique (CCII [1923], 71—81), Mr. KURAKICHI SHIRATORI examine de nouveau la question de l'origine des Hiong-Nou. Contrairement à ses conclusions antérieures dans son travail «Sur les langues des Hlung-nu et des Tung-hu», l'auteur est d'avis que ces peuples ne peuvent pas être rattachés aux peuples turcs, mais que les recherches linguistiques ont établi qu'il s'agit d'un sang-mêlé de Mongols et de Toungouses. Il admet la possibilité de voir dans ces deux peuples les ancêtres des Solon et Dakhur habitant l'Amour supérieur et la contrée des Nonni.

Le T'oung Pao (XXII [1923], 1—54) contient un article de Mr. P. PELLIOI sur les ouvrages récents de Mr. A. L. HETHERINGTON «The Pottery and Porcelain Factories of China» (London 1921), et «The Early Ceramic Wares of China» (London 1922). Cet article fournit à l'auteur l'occasion de faire connaître des détails très instructifs sur l'antique céramique chinoise (Notes sur l'Histoire de la Céramique chinoise). D'autre part, le P. KAREL DE JAE GHE nous entretient dans la même revue (XXII [1923], 189—192) sur le P. VERBIEST comme premier auteur d'une grammaire mandchoue. Les Elementa Linguae Tartaricae, parus en 1686 avec le nom de PHILIPP COUPLET comme auteur, doivent être attribués, d'après les recherches de Mr. PAUL PELLIOI, au P. VERBIEST.

La conférence du major SEIDENFADEN «An Excursion to Phimai, a temple city in the Khorat Province» (Journal of the Siam Soc., XVIII [1923], 1—19) donne des détails inconnus sur le meilleur monument de l'architecture Khmer au Siam. Quelques-uns des plans sont empruntés à la

mal's durch den Major LUNET DE LAJONQUIÈRE (Inventaire descriptif des monuments du Cambodge) entnommen. Die neunzehn sehr schönen Ansichten des Tempels verdanken wir jedoch dem Verfasser.

Afrika.

A. T. BRYANT schreibt über The Zulu Family and State Organisation (Bantu Studies II [1923], 47—51), daß es in früheren Zeiten unter den Zulus keinerlei gemeinsame Siedlungen gegeben hätte. Jede Familie hatte ihren Kraal für sich, in welcher der pater familias der Herrschende war. Alle diese verschiedenen Kraale stammen von einem Klanhaupt ab, das wieder auf einen gemeinsamen Ahnen zurückgeht. Ein solcher Kraal braucht manchmal 30 bis 40 Jahre zu seiner vollen Entwicklung. Die erste Frau nimmt eine besondere Ehrenstellung ein. Wenn auch später eine jüngere Frau die Favoritin wird und die Hütte der ersten Frau nicht mehr den Ehrenplatz an der Spitze einnimmt, so bleibt sie doch unabhängig von dieser Frau. Beim Tode des Mannes zieht sie aus dem Kraal und bildet mit ihren verheirateten Kindern und jüngeren Frauen, die sich ihr anschließen, einen neuen. Dieser Zweig wird *ikohle* genannt. Sie hat jedoch kein Anrecht auf weiteres Eigentum, als sie bereits bei Lebzeiten des Mannes erhalten hat. Mit 50 Jahren kauft sich der Kraalbesitzer ein „great wife“, denn er zieht vor, auf natürliche Weise zu sterben, bevor der Erbe ganz herangewachsen ist. Die „große Frau“ nimmt nun den ersten Platz ein, so daß durch ihren Eintritt eine Neuorganisation der Familie stattfindet. Neben ihr kann jedoch der Mann sich noch eine Frau zur linken Hand halten, deren Sohn Kraalhaupt wird, falls die „Großfrau“ sohnlos bleibt, während die Kinder der ersten Frau mit dieser ausziehen. Die verschiedenen Stellungen der Frauen haben auch verschiedene, ganz klare Erbrechte zur Folge. Der älteste Sohn jeder Hütte wurde Erbe, sogar seiner Mutter, die ohne seine Erlaubnis nicht wieder heiraten durfte.

Einen eingehenden Bericht über die Imkerei bei den Dschagga liefert Missionar BRUNO GUTMANN (Archiv f. Anthropol. XIX [1923], 8—35). Die hier im einzelnen beschriebenen Arbeiten, welche die Imkerei betreffen, angefangen von der Herstellung der Instrumente und dem Anheigen der hohen Bäume, an denen die Bienenbussen aufgehängt werden, bis zum Einmischen des Honigs, sind von zahlreichen Beschwörungen, Gebeten, auch einzelnen Opfern begleitet. Außer

description de Phimai par le major LUNET DE LAJONQUIÈRE (Inventaire descriptif des monuments du Cambodge). Les dix-neuf excellentes vues du temple sont de l'auteur.

Afrique.

Dans un article sur The Zulu Family and State Organisation paru dans les Bantu Studies II (1923), 47—51, Mr. A. T. BRYANT est d'avis qu'anciennement il n'y aurait pas eu d'agglomérations d'habitants parmi les Zoulous. Chaque famille aurait eu son kraal à elle, avec le pater familias comme chef. Les différents kraals sont la fondation d'un chef de kraal, qui lui-même descend d'un ancêtre commun. Ces espèces de kraals n'arrivent parfois à leur plein développement qu'après 30 à 40 ans. La première femme occupe un rang privilégié. Même si plus tard une femme plus jeune est favorisée et que la cabane de la première femme n'occupe plus la place d'honneur, elle reste néanmoins indépendante de l'autre. A la mort de son mari, elle quitte le kraal, suivie de ses enfants mariés et des jeunes femmes qui veulent bien l'accompagner, et fonde un nouveau kraal. Cette pousse s'appelle *ikohle*. La première femme ne peut cependant pas réclamer plus de biens qu'elle n'en a reçus du vivant de son mari. A l'âge de 50 ans, le chef du kraal achète une „great wife“, car il aime mieux mourir de mort naturelle, avant que l'héritier n'ait atteint la virilité. La „grande femme“ occupe dorénavant la première place, de sorte que son entrée dans la famille implique une réorganisation de celle-ci. A côté d'elle, le mari a le droit d'avoir une femme morganatique, dont le fils deviendra chef du kraal, si la „grande femme“ n'a pas de fils, tandis que les enfants de celle-ci sortiront du kraal avec leur mère. Les différentes situations de la femme entraînaient différents droits de succession clairement déterminés. Le fils aimé de chaque cabane devenait héritier, même de sa mère, qui ne pouvait pas se remarier sans sa permission.

Un rapport très détaillé sur l'Apiculture chez les Dschagga a été fourni par le missionnaire BRUNO GUTMANN (Archiv f. Anthropol. XIX [1923], 8—35). Tous les travaux qui s'y rapportent et s'y trouvent décrits séparément, depuis la fabrication des instruments l'acquisition des arbres élevés auxquels on suspend les ruches jusqu'à la mise en trempé du miel, sont accompagnés de nombreux exorcismes, de prières et parfois de sacrifices. A côté de plusieurs variétés

mehreren Arten der wehrhaften Biene zieht der Dschagga auch eine der vier ihm bekannten Meliponenarten in seinen Nutzungsbereich. Der Honig dieser Melipona ist ihm unter anderem der wichtigste Bestandteil eines Entzündungsmittels.

Amerika.

P. RIVET und H. ARSANDAUX beschreiben die Technik der Metalle in den nordwestlichen Ländern von Südamerika. Ihre chemischen Analysen beweisen, „daß das Gebiet des Chiriqui-Flusses und Kolumbien eine metallurgische Provinz bilden. Wenn auch die Industrie der Chibcha, die von Antioquia und von Chiriqui jede für sich bestimmte Kennzeichen besitzen, so sind sie doch in der Technik auffallend einheitlich . . . Die kolumbianische Technik ist nicht weit gegen Zentralamerika vorgedrungen. Nach Süden hin erstreckt sie sich über ganz Ecuador und die peruanische Küste. Träger der Technik nach Süden wie nach Norden (Gebiet des Chiriqui) waren die Chibcha. Sie dürften indes nicht die Erfinder sein. Vielmehr zeigen übereinstimmend die Archäologie, die Linguistik und die Urteile der alten Autoren, daß die Legierung von Berggold und Kupfer, das wesentliche Element dieser Industrie, durch die Kariben von Venezuela aus zur kolumbianischen Hochebene gebracht wurde, und daß der Schwerpunkt dieser Erfindung im Hinterland von Guyana lag“ (Journ. de la Soc. des Am. de Paris XV [1923], 169—213).

Von ähnlicher Bedeutung sind die Resultate derselben Autoren über Mexiko. „Die Mexikaner verwendeten das Berggold, das mineralische Silber, das Kupfer, das Zinn und das Blei und bearbeiteten die drei ersteren mit Hammer und Schmelztiegel. Sie kannten die getriebenen Arbeiten und den Guß mit verlorener Form, die Plattierung von Gold über Silber und Kupfer, das Ziehen der Drähte und wahrscheinlich das Löten und Schweißen (das gewöhnliche und das autogene). Sie stellten Speziallegierungen her von Kupfer mit Zinn, Blei und Gold, letztere auch fähig, gefärbt zu werden . . . Diese Industrie war vom ersten Auftreten an im Besitze einer vollkommenen und verwickelten Technik. Anderseits war ohne Zweifel die Verwendung von Metallen in Mexiko noch nicht alt, da sie noch nicht Zeit gefunden hatte, sich weit zu verbreiten und die Stein- und Obsidianindustrie zu verdrängen. Alle diese Erscheinungen sind gut zu

de l'abeille armée, le Dschagga tire son profit d'une des quatre variétés de mélipones qui lui sont connues. Le miel de cette mélipone forme l'élément essentiel d'un préparat expiatoire.

Amérique.

P. RIVET et H. ARSANDAUX publient des résultats nouveaux de leurs études sur la métallurgie des pays septentrionaux de l'Amérique du Sud. Leurs analyses de la matière et des formes démontrent clairement «que le Chiriqui et la Colombie constituent une province métallurgique, remarquablement homogène au point de vue technique, encore que l'industrie Cibça, l'industrie d'Antioquia et l'industrie du Chiriqui aient chacune leurs facies particuliers . . . La technique colombienne n'a pas pénétré très avant en Amérique centrale. Du côté du Sud, au contraire, elle a étendu son domaine sur tout l'Equateur et sur le littoral péruvien. Ce sont les peuples de langue Cibça qui en ont été les propagateurs aussi bien vers le Sud que vers le Nord (région du Chiriqui). Il ne semble pas cependant qu'ils en aient été les inventeurs. En effet, l'archéologie, la linguistique et les témoignages des anciens auteurs s'accordent à démontrer, que l'élément essentiel de cette industrie, c'est-à-dire l'alliage d'or natif et de cuivre, a été apporté sur le haut plateau colombien par des tribus karib, venues de Vénézuéla, et que le centre de découverte de cet alliage doit être placé dans l'arrière-pays guyanais» (Journ. de la Soc. des Am. de Paris XV [1923], 169—213).

D'une importance semblable sont les résultats des mêmes auteurs sur le Mexique. «Les Mexicains employaient l'or natif, l'argent natif, le cuivre, l'étain et le plomb et travaillaient les trois premiers de ces métaux par martelage et par fusion; ils connaissaient les procédés du repoussé et du coulage à la cire perdue, le placage de l'or sur l'argent et sur le cuivre, le tréfilage et vraisemblablement la soudure (ordinaire et autogène); ils savaient allier dans des buts bien déterminés le cuivre à l'étain, au plomb et à l'or natif, constituant dans ce dernier cas un alliage susceptible d'être mis en couleur . . . Cette industrie, des son apparition, se montre en pleine possession d'une technique complète et compliquée; d'autre part, nous avons vu que, sans aucun doute, l'usage des métaux ne remontait pas au Mexique à une date ancienne, puis-qu'il n'avait pas encore eu le temps de se généraliser et de se substituer à celui de la pierre et de l'obsidienne. Tous ces

erklären unter der Annahme, daß die Metallindustrie als eine fertige nach Mexiko kam, schon im Besitze aller technischen Hilfsmittel... In Amerika gibt es zwei ganz unabhängige Zentren der Metallindustrie; die eine in Kolumbien, die andere im Hochland von Peru und Bolivien... Die Übertragung geschah gewiß auf dem Seewege; wäre sie nämlich zu Lande vor sich gegangen, so würde man nicht verstehen, daß die Metallarbeiter des kolumbianischen Hochlandes die Entdeckungen der Peruaner nicht benützt hätten, besonders die der Bronze- und der Silbergewinnung. Sie kannten ja, bis zur Zeit der Entdeckung, die Legierung so wenig wie das Silber" (*L'anthropologie* XXXIII [1923], 63—85).

M. O. DE MENDIZABAL beschreibt das altmexikanische Leben und zeigt, daß ungenaue Bemerkungen darüber in manchen heutigen Büchern ohne Kritik aus Briefen und Notizen der Eroberer oder von Beamten und Abenteurern, selbst von einzelnen Missionaren übernommen sind. Sogar die Menschenopfer erscheinen nach den Berichten von Sahagun und von Kolonisten der ersten Zeit in milderem Lichte, da sie nicht vorwiegend der Grausamkeit zugeschrieben werden dürfen, sondern in den langsam herausgebildeten religiösen Anschauungen eines im Irrtum befangenen Volkes wurzelten. MENDIZABAL stellt auch die vielen guten Eigenschaften und Gewohnheiten der alten Azteken zusammen, ihre vernünftige und zugleich strenge Erziehung, ihre gerechten Gesetze und ihren Opfersinn für das gemeinsame Wohl (*La etica indigena*, Mexico 1923).

Die Sagen der Eskimo in Grönland haben große Ähnlichkeit mit denen der Dené in Alaska. Aus einer derselben ersieht man, daß sie den Mond als Ursache der Gezeiten kennen. Die Sterne sind dort Menschen oder Tiere, die an den Himmel versetzt sind. Die über die ganze Erde verbreiteten Erzählungen über die „magische Flucht“, bei der aus zurückgeworfenen Gegenständen Berge, Flüsse, Dornengestrüpp usw. entstehen, um die Verfolgung durch eine Hexe aufzuhalten, findet sich auch bei den Eskimos von Angmassalik. Ein Mann, der in die Unterwelt stieg, um seine Mutter zu suchen, darf diese nicht umarmen, „weil er nur auf Besuch ist“. Wenn er gewisse Beeren genießt, kann er nicht mehr zur Erde zurückkehren. Das entspricht der griechischen Sage von der Granatfrucht im Hades. Gewisse Helden besitzen magische Mittel, um sich bei ihren Abenteuern aus gefährlichen Lagen

facts s'expliquent très bien, si l'on admet que l'industrie des métaux a été introduite au Mexique, déjà toute constituée et en possession de tous ses moyens techniques... Il y a eu en Amérique deux centres de l'industrie du métal, absolument indépendants l'un de l'autre: l'un en Colombie, l'autre dans le haut plateau péruano-bolivien... L'importation s'est certainement faite par voie maritime; en effet, si la transmission s'était faite par la voie terrestre, on ne comprendrait pas, comment les métallurgistes du haut plateau colombien n'auraient bénéficié eux aussi des découvertes faites par les Péruviens et acquis d'eux la connaissance du bronze et de l'argent, alors qu'ils ont ignoré ce métal et cet alliage jusqu'à la découverte" (*L'anthropologie* XXXIII [1923], 63—85).

M. O. DE MENDIZABAL décrit la vie des anciens Mexicains et démontre que les détails repoussants qu'en donnent certains de nos livres ont été empruntés sans critique à des lettres ou notices de conquérants ou d'employés, parfois même de missionnaires. Les rapports de Sahagun et des premiers colons font même paraître les sacrifices humains sous un jour plus favorable, attendu qu'ils ne doivent pas être attribués avant tout à la cruauté, mais à des opinions religieuses qui se sont formées peu à peu chez ce peuple induit en erreur. L'auteur donne un aperçu des nombreuses bonnes qualités et coutumes des anciens Aztèques et nous entretient de leur éducation rationnelle et austère, de leur lois équitables et de leur dévouement pour le bien être de tous. (*La etica indigena*, Mexico 1923).

Les légendes des Esquimaux du Grönland ont beaucoup d'analogie avec celles des Dené au pays d'Alaska. L'une de ces légendes prouve qu'ils voient dans la lune la cause des marées. Pour eux, les étoiles sont des hommes ou animaux transplantés au ciel. Les Esquimaux d'Angmassalik connaissent également les contes répandus un peu partout sur «la fuite magique», au cours de laquelle on jette derrière soi des objets qui donnent naissance à des montagnes, à des fleuves, à des arbustes épineux pour arrêter la poursuite par une sorcière. Un homme qui descend aux enfers pour chercher sa mère, n'a pas le droit de l'embrasser, «parce qu'il est simplement en visite». S'il mange certaines baies, il ne pourra plus retourner sur la terre, ce qui reproduit la légende grecque du fruit de grenade aux enfers. Certains héros possèdent des moyens magiques pour sortir de situations dangereuses

zu befreien (J. NIPPGEN, *Revue d'Ethnogr.* IV [1923], 189—192).

In Teotihuacan wurde am Tempel Quetzalcoatl's, des angesehensten Heroen der Tolteken, eine interessante Beobachtung gemacht. Vor diesem Tempel steht ein großer Altar, der einen Teil der Fassade verdeckt. Er dürfte gebaut worden sein, als die Verehrer Tezcatlipocas in Teotihuacan im 9. Jahrhundert unter Huemac die Oberhand bekamen über die Verehrer Quetzalcoatl's. Es scheint auch, daß Teotihuacan eine jüngere Bezeichnung ist für den letzten unter den mit „Toula“ bezeichneten Orten (E. J. PALACIOS y M. O. DE MENDIZABAL, *El templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan*, Mexico 1921).

E. BOMAN erörtert die Versuche, die präkolumbianische Chronologie der Diaguitakultur im nordwestlichen Argentinien festzustellen. (Los ensayos para establecer una cronología prehispanica en la región diaguita, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Tomo VI, Quito 1923, 1—31.) Man gewinnt den Eindruck, daß die ganze Diaguitakultur jungen Datums, jedenfalls bedeutend jünger als diejenige von Tiahuanaco sei. Hinreichend klar, wenn auch nur allgemein, treten die Beziehungen zu den alten peruanischen Kulturen hervor. Bestimmter ist die Verwandtschaft mit der Inkakultur zu erkennen. Weitere Ausgrabungen und methodische Untersuchungen bringen gewiß mehr Licht in die immer noch zu wenig geklärte Angelegenheit der Chronologie der Diaguitakultur.

Seit Anfang 1923 erscheint in Lima (Peru) eine neue Zeitschrift „Inca“ (*Revista trimestral de estudios antropológicos, Organo del Museo de Arqueología de la universidad mayor de San Marcos*), die entsprechend ihrem Titel die besondere Aufgabe darin sieht, die Erforschung der altperuanischen Kulturen zu fördern und zu pflegen. Als Herausgeber zeichnet J. C. TELLO. Mehrere stattliche Hefte liegen bereits vor. Sie lassen erfreulicherweise erkennen, daß das neue Organ nicht nur der ethnographischen, sondern auch der linguistischen Durchforschung des alten Peru und seiner Nachbarschaft dienen will.

Ozeanien.

Eine lehrreiche Studie zur Ehe auf Tanimbar veröffentlicht P. DRABBE (*Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië*, deel 79, vierde aflev. [1923], 546—568). Es sind vor allem die Brüder bzw. Verwandten der Mutter, welche die entscheidende Rolle bei der Gattenwahl

au cours de leurs aventures. (J. NIPPGEN, *Revue d'Ethnogr.* IV [1923], 189—192).

A Teotihuacan, on vient de faire une constatation intéressante au temple de Quetzalcoatl, du héros le plus en vogue chez les Tolèques. Devant ce temple se trouve un vaste autel qui masque une partie de la façade. Il se pourrait que cet autel eût été construit lorsqu'au neuvième siècle sous Huemac les partisans de Tezcatlipoca à Teotihuacan prirent le dessus sur les partisans de Quetzalcoatl. Le nom de Teotihuacan semble être lui-même une désignation plus récente pour le dernier des endroits nommés «Toula». (E. J. PALACIOS y M. O. DE MENDIZABAL, *El templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan*, Mexico 1921).

Mr. E. BOMAN discute les essais entrepris Pour fixer la chronologie précolombienne de la civilisation de Diaguita au Nord-Est de l'Argentine. (Los ensayos para establecer una cronología prehispanica en la región diaguita, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Tomo VI, Quito 1923, 1—31). On a l'impression que toute la civilisation de Diaguita est récente, beaucoup plus récente en tout cas que celle de Tiahuanaco. Ses rapports avec les anciennes civilisations du Pérou apparaissent d'une manière générale, mais suffisamment claire. On y reconnaît plus nettement la parenté avec la civilisation des Incas. Il faut espérer d'ailleurs que des fouilles ultérieures et des investigations méthodiques éclaireront davantage le problème assez obscur de la chronologie de la civilisation de Diaguita.

Depuis janvier 1923, une nouvelle revue «Inca» paraît à Lima (Pérou). (*Revista trimestral de estudios antropológicos, Organo del Museo de Arqueología de la universidad mayor de San Marcos*). Comme l'indique son titre, ce périodique se propose surtout d'encourager et de publier les recherches sur les institutions du vieux Pérou. La rédaction se trouve entre les mains d'un Mr. J. C. TELLO. Déjà plusieurs fascicules d'un bel aspect ont paru. On y voit avec plaisir que la nouvelle revue veut favoriser l'investigation linguistique non moins qu'ethnographique du vieux Pérou et des contrées voisines.

Océanie.

Une étude instructive sur le mariage dans l'île de Tanimbar a pour auteur P. DRABBE (*Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië*, deel 79, vierde aflev. [1923], 546—568). Ce sont surtout les frères, resp. les proches de la mère qui jouent un rôle décisif dans le

spielen. Der junge Mann selber hat nicht viel, das Mädchen aber meist gar nichts zu sagen. Im übrigen gilt auch den Tanimbarais die Ehe als eine wichtige Sache, als ein bleibendes Zusammenleben von einem Mann und einer Frau. Polygamie kommt vor, ist aber relativ selten und eigentlich gegen das *adat* (Gewohnheitsrecht).

choix pour le mariage. Le jeune homme lui-même n'a pas grand chose à dire, la jeune fille rien du tout. Pour le reste, le mariage est également aux yeux des Tanimbarais une affaire importante, l'union durable d'un homme avec une seule femme. La polygamie n'est pas inconnue, mais relativement rare et contraire à l'*adat* (droit coutumier).

Bibliographie.

Illustrierte Völkerkunde. Herausgegeben von **Dr. G. Buschan**. Zweite, vollständig umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. Verlag STRECKER & SCHROEDER, Stuttgart.

Bd. I (1922): *Einführung in die vergleichende Völkerkunde.* Von **Dr. R. Lasch**. *Amerika.* Von **Dr. W. Krickeberg**. *Afrika.* Von **Dr. A. Haberlandt**. XVI + 686 SS. Mit 20 Taf., 289 Abb. im Text und 4 Völkerk. In Halbleinen Mk. 15.—; in Leinen Mk. 17.—.

Bd. II (1922): *Australien und Ozeanien.* Von **Dr. G. Buschan**. *Nord-, Mittel- und Westasien.* Von **Dr. A. Byhan**. *Vorderindien.* Von **Dr. A. Haberlandt**. *Ostasien.* Von **Prof. Dr. M. Haberlandt**. *Südostasien.* Von **Dr. R. Heine-Geldern**. XXIII + 1078 SS. Mit 49 Taf., 587 Abb. im Text und 9 Völkerk. in Halbleinen Mk. 25.—; in Leinen Mk. 27.—.

Die erste Auflage dieses Werkes hat seinerzeit in dieser Zeitschrift¹ eine eingehende Würdigung erfahren. Lob und Anerkennung, die damals demselben schon gezollt werden konnten, müssen jetzt, das Werk als Ganzes betrachtet, verdoppelt, ja verdreifacht werden. Denn nicht nur an äußerem Umfang hat dasselbe beträchtlich zugenommen, sondern auch an inneren qualitativen Werten hat es nicht unmerklich gewonnen.

Dieses ist erfreulicherweise gleich für den einleitenden Teil, welcher Dr. LASCH zum Verfasser hat, festzustellen. Die Kritik, die an seinen Ausführungen in der ersten Auflage geübt wurde, und ferner die Fortentwicklung, welche die Völkerkunde natürlich auch in den letzten anderthalb Jahrzehnten neuerdings erlebte, hat LASCH sichtlichweise seinem Beitrag zugute kommen lassen. Unser Wunsch, daß dieses in einer noch ausgiebigeren Weise geschehen sein möchte, soll mit einigen Bemerkungen etwas näher begründet werden.

In bezug auf den Satz: „Allerdings war in der primitiven Familie das Band zwischen Mann und Frau ein sehr loses (S. 7)“ sähen wir gern die Belege, so wie sie zu einem derartigen allgemeinen Diktum berechtigen könnten.

Hinsichtlich der Erscheinungen des Mutterrechts, der Altersklassen und Männerbünde, in deren Bestimmung LASCH noch mit den (heute in wesentlichen Punkten überholten) Anschauungen von H. SCHURTZ sympathisiert (S. 7), ist folgendes zu sagen. Erstens, das Mutterrecht gründet letzten Endes gewiß im Wirtschaftsbetrieb des älteren von der Frau erfundenen und geübten Pflanzenbaues. Zweitens, die Männerbünde stellen höchstwahrscheinlich keine organische Fortentwicklung der (ursprünglich in totemistischer Kultur heimischen) Altersklassenverbände dar, sondern sind als eine selbständige Reaktionserscheinung gegen weibliche Vormacht auf dem Boden der primitiven mutterrechtlichen Bodenkultur zu deuten. Demgemäß ist also das Mutterrecht nicht die sekundäre, sondern die primäre, und sind anderseits die Männerbünde die

¹ „Anthropos“ V (1910), S. 584—592.

sekundäre Erscheinung. Für die nähere Begründung dieser Aufstellungen vergleiche man SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen¹.

Bei Erwähnung der Initiationszeremonien wäre ein Hinweis auf den Unterschied derselben einerseits bei den Primitivsten, wie den Andamanesen, den Kurnai in Südostaustralien [und jetzt beim Stamm der Yagan auf Feuerland] und anderseits bei den vornehmlich totemistisch orientierten höheren Jägern und verwandten Völkern wohl am Platze gewesen. Die Urvölker kennen, so weit wir bis jetzt über diese Dinge näher unterrichtet sind, die „barbarischen Martern“ und „grausamen Verstümmelungen“ nicht, sondern bei ihnen bedeutet die Initiation lediglich eine systematische Erziehung und Einführung der Jugend in die überlieferten Anschauungen und Gebräuche des Stammes².

Die Anfänge des Staatslebens gehen nicht, wie LASCH, E. MEYER folgend, glaubt (S. 11), in ihren Wurzeln auf die männergesellschaftlichen Organisationen der Urzeit zurück. Dieses aus dem einfachen Grunde nicht, weil bei den ethnologischen Urvölkern die typischen männergesellschaftlichen Organisationen noch durchaus fehlen, wohl aber der Rat der älteren Männer (der Familienväter) vorhanden ist, die, geschart um den gewöhnlich frei gewählten Häuptling, den Urstaat denn auch wirklich repräsentieren³.

Wenn LASCH meint, daß es sicher sei, daß die Viehzucht zeitlich jünger sei als die Bodenwirtschaft (S. 15), so wird damit entschieden zu viel behauptet. Der derzeitige Stand der vergleichenden ethnologischen Forschung erlaubt noch nicht, in dieser Hinsicht etwas endgültiges zu sagen.

Auf Seite 17 liest man: „Natürlich sind die geistigen Getränke, die den Rauschzustand herbeiführen, die ältesten und die anderen Narkotika einer jüngeren Stufe angehörig.“ Daß sich die Sache viel eher umgekehrt verhält, glaube ich näher gezeigt zu haben⁴.

Daß die Primitivsten die Gebrauchsgegenstände der Verstorbenen nicht nur deshalb vernichten, um nicht deren Zorn auf sich zu laden, konnten wir beispielsweise bei den Yagan auf Feuerland feststellen. Diese verbrennen die Objekte des Toten, um nicht durch deren Anblick und Gebrauch stets wieder im Schmerze über den Verlust der lieben Angehörigen erneuert zu werden⁵.

„Die Fälle von primitivem Monotheismus (von denen übrigens manche erst der Nachprüfung durch ganz unvoreingenommene Forscher an Ort und Stelle bedürfen) gehören mit der Sprache und der Familienbildung zu jenen Rätseln der Anfänge der menschlichen Kultur, die wohl ewig ungelöst bleiben werden“ (S. 40). Eine Flucht in das Reich des Mysteriösen, die in der Tat etwas seltsam anmutet! Die Ethnologie als historische Disziplin hat ihrem Wesen nach zunächst gar keine andere Aufgabe, als Tatsachen, so objektiv und getreu als nur möglich, festzustellen. Ob dieselben dann von diesem oder jenem Gesichtspunkte aus als „rätselhaft“ sich ausnehmen, das ist von ihrem Standpunkte aus eine vollständig belanglose Sache.

Interessant wäre es auch zu wissen, was Dr. LASCH unter „ganz unvoreingenommenen Forschern“ versteht. Doch wohl nicht solche, die wie jene auf Feuerland (die englischen Missionare miteingeschlossen), gestützt auf Darwin's negativen Bericht und auf die herrschende evolutionistische Meinung, daß die Primitivsten höhere Ideen, vor allem aber die eines höchsten guten Wesens, noch nicht haben könnten, die Erforschung der Religion der Eingebornen von vorneherein für überflüssig betrachteten und nach diesen Dingen gar nicht fragten. Daß eine derartige geistige Einstellung und das entsprechende Verfahren eher Voreingenommenheit als Unvoreingenommenheit bedeutet, ist natürlich klar. Und nur deshalb, weil wir von solcher Voreingenommenheit frei an die Forschungsarbeit herantraten, kamen wir zur Erkenntnis auch der Religion der Yagan, über die ich anderwärts schon Eingehenderes berichten konnte⁶.

¹ Regensburg 1924.

² Hier sei es dem Referenten gestattet, besonders auf sein kürzlich erschienenen Buch „Unter Feuerland-Indianern“ (Stuttgart 1924) hinzuweisen, wo die bei den Yagan auf Feuerland übliche Initiationsfeier, die GUSINDE-KOPPERS dort 1922 aktiv miterleben konnten, eingehend geschildert ist.

³ Trefflich sind diese Verhältnisse auch allgemein für Australien herausgearbeitet von A. KNABENHANS: Die politische Organisation bei den australischen Eingebornen. Berlin und Leipzig 1919. Meine Besprechung dieses Buches „Anthropos“ XIV—XV (1919—1920), S. 591 ff.

⁴ SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, S. 417 f.

⁵ Siehe W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern, S. 158.

⁶ Siehe W. KOPPERS, *op. cit.*, S. 139 ff.

„Das Gebet, welches von Opfern absieht und sich auf die reine Bitte beschränkt, ist überhaupt nur auf höheren Stufen der Religionsentwicklung anzutreffen“ (S. 40). Der Stamm der Yagan weiß nichts von einem Opfer, übt aber fleißig das Bittgebet zum *Watauinewa*, dem höchsten guten Wesen¹.

Eine kurze Erörterung widmet Dr. LASCH auch der Kulturkreislehre (S. 49 ff.). Er meint, daß sie zweifellos krank an dem Fehler, zu viele heterogene Elemente zu dem Aufbau der einzelnen Kulturkomplexe zu benützen und wie M. HABERLANDT mit Recht hervorhebt — Sprache und physische Anthropologie ganz unberücksichtigt lasse. Wünschenswert wäre hier eine nähere Erklärung, was LASCH mit der ersten Beanstandung eigentlich meint. Daß die Sprachen ganz unberücksichtigt blieben, entspricht nicht den Tatsachen. Im Gegenteil hat P. W. SCHMIDT schon seit vielen Jahren seine eingehende Kenntnis der australischen Sprachen in den Dienst der Erforschung der dortigen Kulturkreisverhältnisse gestellt. G. BUSCHAN (Illustrierte Völkerkunde II, S. 11 ff.) macht auch weitgehenden und zustimmenden Gebrauch davon. Für Afrika bemüht sich im gleichen Sinne mit Erfolg Dr. A. DREXEL². Und für den zweiten Band von „Völker und Kulturen“ bereitet P. SCHMIDT seit mehr denn Jahresfrist eine erdumfassende Darstellung zum Problem „Kulturschichten und Sprachfamilien“ vor. Also diese Seite der Sache wurde und wird keineswegs übersehen und vernachlässigt. Erbaulich würde es übrigens wirken, wenn die verehrlichen Herren Kritiker, statt immer wieder billige, zum Teil unberechtigte Kritik zu üben, einmal selber Hand anlegen und eine derartige zeitraubende und mühevollen vergleichende linguistische Arbeit durchführen wollten! Daß ferner die irgendwie gesicherten Ergebnisse der physischen Anthropologie schon mit Nutzen im Sinne der Kulturkreisforschung ausgewertet werden könnten, ist gewiß nicht mehr zweifelhaft. Möchte nur bald ein Anthropologe von Fach einen ersten Versuch nach dieser Richtung hin wagen.

Von den einzelnen Erdgebieten wird wieder, so wie es auch in der ersten Auflage der Fall war, zunächst **Amerika**, und zwar von Dr. W. KRICKEBERG behandelt. Von 135 Seiten in der ersten Auflage ist dieser Abschnitt in der zweiten auf nicht weniger als 375 Seiten angewachsen. Wir schätzen gerade diesen Beitrag als einen der wertvollsten des ganzen Werkes ein. Die Kulturkreisforschung und deren bisherige Ergebnisse hat KRICKEBERG schon in weitgehendem Maße seiner Arbeit zugute kommen lassen. Auch den Erweis für irgendwelche Beziehungen nicht nur der jüngeren, sondern auch der älteren amerikanischen Kulturen zu der alten Welt hat er bereits für erbracht. „Eine Berechtigung kann diesen Anschauungen heute nicht mehr abgestritten werden; sie haben das unstrittige Verdienst, die Kulturgeschichte Amerikas aus ihrer glänzenden, aber für die Wissenschaft unfruchtbaren Isolierung befreit zu haben“ (S. 61). Die Ausführungen über die Feuerländer (S. 317 ff.) benötigen nun auf Grund unserer Forschungen verschiedenerlei Berichtigungen bzw. Ergänzungen.

Die zweite Hälfte des ersten Bandes (S. 428–612) nimmt **Afrika** ein, dessen Behandlung Dr. A. HABERLANDT zu danken ist. An seiner bekannten Ablehnung der Kulturkreislehre hält der Verfasser auch hier fest. An Stelle dessen, ist er mehr geneigt, mit „Lebensräumen“ zu arbeiten, bei denen wir allerdings bezweifeln, ob sie die kulturgeschichtliche Durchforschung Afrikas besser voranbringen werden.

Der zweite Band wird mit dem Beitrag über **Australien und Ozeanien** von Dr. G. BUSCHAN eröffnet (S. 1–272). Ähnlich wie Dr. KRICKEBERG, so anerkennt auch Dr. BUSCHAN die Kulturkreislehre. „Zwar hat diese Lehre von den Kulturkreisen, wie schon von LASCH in diesem Werke (I, 49 ff.) hervorgehoben wurde, nicht allseits Anerkennung gefunden, aber die Belege, die vor allem GRÄBNER für ihre Richtigkeit beigebracht hat, wirken so überzeugend, daß daran nicht mehr gezweifelt werden darf, wenn auch bei weiterer Forschung sich herausstellen sollte, daß die eine oder die andere Einzelheit nicht zutreffend ist“ (S. 54 f.). BUSCHAN hat demgemäß

¹ W. KOPPERS, *op. cit.*, S. 147 f.

² Gliederung der afrikanischen Sprachen. Eine systematische Untersuchung mit Berücksichtigung des völkergeschichtlichen Problems. „Anthropos“ XVI–XVII (1921–1922), S. 73 ff.

denn auch nicht versäumt, an zwei so gute Kenner der australisch-ozeanischen Sprach- und Kulturverhältnisse, als welche P. W. SCHMIDT und Professor GRÄBNER bekannt sind, mit der Bitte um Vervollständigung wichtiger grundlegender Abschnitte heranzutreten, einer Bitte, der dann zu Nutz und Frommen der ganzen Abhandlung auch entsprochen worden ist.

Darauffolgend behandeln: Dr. A. BYHAN, **Nord-, Mittel- und Westasien** (S. 273—420); Prof. Dr. W. VOLZ, **Die natürlichen Grundlagen der Besiedlung Süd- und Ostasiens** (S. 421—430); A. HABERLANDT, **Hochasien und Vorderindien** (S. 431—558); Prof. Dr. M. HABERLANDT, **Ostasien** (S. 559—688). Auch auf diese im einzelnen nach unserer Anschauung mehr oder weniger gelungenen und wertvollen Abhandlungen näher einzugehen, müssen wir uns, um die Besprechung nicht allzuweit auszudehnen, versagen.

* * *

Den Schluß des zweiten Bandes bildet **Südostasien** (S. 689—968) von Dr. R. HEINE-GELDERN. Meines Erachtens gehört dieser Beitrag zu den am besten durchgearbeiteten und daher auch zu den wertvollsten des ganzen Werkes.

Dr. HEINE-GELDERN hat längere Zeit stark mit der Kulturkreislehre gerungen. Im Prinzip hat sie ihn jetzt besiegt, wie das besonders auf S. 948 zum Ausdruck kommt: „Auch sei zum Schlusse nochmals ausdrücklich betont, daß mit den vorhergehenden Ausführungen keineswegs etwa eine Ablehnung der kulturhistorischen Methode überhaupt und der Kulturkreisforschung für Südostasien ausgesprochen sein soll, sondern nur der Wunsch nach ihrer weiteren Ausgestaltung und Vertiefung.“ Zu den Schwierigkeiten, die er ihrer Anwendung auf Südostasien gegenüber noch empfindet, seien einige erklärende Worte gesagt.

HEINE-GELDERN ist natürlich im Recht, wenn er meint: „Grundsätzlich abzulehnen sind jedoch Versuche, die in der Südsee ermittelten Kulturkreise unter der Voraussetzung, die einzelnen Schichten und ihre Reihenfolge müßten hier wie dort die gleichen sein, von vorneherein auch in Südostasien suchen zu wollen“ (S. 939). Aber ich sehe auch nicht, was der Autor anzunehmen scheint, daß die Vertreter der Kulturkreislehre dieses Fehlers sich wirklich schuldig gemacht hätten. „Wissen wir, so fährt HEINE-GELDERN fort, doch nicht, ob nicht Kulturkomplexe, die in Ozeanien und Australien einheitlich auftreten, vielleicht erst im östlichen Indonesien aus der Vermischung sehr verschiedenartiger Bestandteile entstanden sind.“ Damit wäre, das ist Dr. HEINE-GELDERN zuzugeben, jedenfalls eine direkte Vergleichungsmöglichkeit zwischen Ozeanien und Südostasien nicht vorhanden. Von dieser Grundeinstellung sich leiten lassend, beanstandet er dann beispielsweise das Vorgehen GRÄBNER's, das gleichzeitige Vorkommen von Elementen, die er in der Südsee einerseits als Charakteristika der totemistischen Kultur (Plattformbestattung, Rindengürtel, Kegeldachhütten, vaterrechtliche Totemgruppen), anderseits als Eigentümlichkeiten der Zweiklassenkultur (Ahnenschädelkult, Signaltrommel) erkannt hatte, bei den östlichen Nagastämmen in Assam als Mischung zwischen totemistischer und Zweiklassenkultur deute.

Der Kernpunkt dieser ganzen Schwierigkeit liegt offenkundig in der Frage: Treten uns — wir bleiben bei dem von HEINE-GELDERN angeführten Beispiel — totemistische und Zweiklassenkultur im Gebiet der Südsee heute noch im wesentlichen als dieselben Gebilde entgegen, als welche sie einstens von Südostasien her ihren Weg nach Ozeanien hin eingeschlagen haben, oder ist das nicht der Fall? Trifft das erstere zu, dann kann das Vorgehen GRÄBNER's — vorausgesetzt, daß man überhaupt die Anwendung des Form- und Quantitätskriteriums gelten zu lassen geneigt ist — nicht beanstandet werden. HEINE-GELDERN gibt wohl zu, daß diese Kulturkreise heute im Südseegebiet als einheitliche Komplexe erscheinen. Aber er fragt, können wir wissen, daß sie nicht doch schon von ihrem früheren Bildungsherd her, den auch er irgendwo in Südasien vermutet, Mischprodukte darstellen? Mischprodukte, zusammengesetzte Kulturen, werden, besonders dann, wenn der Vermischungsprozeß noch nicht allzu lange zurückliegt, gegebenenfalls „daran zu erkennen sein, daß sie einzelne funktionelle Elemente in zwei verschiedenen konkurrierenden Formen enthalten, etwa mehrere Haustypen, mehrere Ornamentstile oder dergleichen!“. Ein solches Konkurrieren der Formen trifft für die reineren Komplexe der totemistischen und der Zweiklassenkultur in der Südsee nicht zu. Auch die Betrachtung der-

¹ GRÄBNER: Methode der Ethnologie, 1911, S. 148.

selben in ihrer weiteren Verbreitung über die Erde hin vermittelt kein anderes Bild, und so spricht alles dafür, daß sie doch wesentlich so, wie sie speziell auch in der Südsee uns entgegentreten, von Haus aus geartet waren, also als einheitliche und nicht als zusammengesetzte Kulturen zu gelten haben. Und so ist methodisch nichts dagegen einzuwenden, wenn GRÄBNER in dem oben angeführten Zusammentreffen der Elemente bei den östlichen Nagastämmen in Assam eine Mischung von solchen totemistischer und Zweiklassenkultur erblickt. Dabei brauchen dann natürlich Elemente anderer Kulturkreise nicht zu fehlen. Ferner ist nicht zu erwarten, daß die Funktion der Elemente hier wie dort in allem die gleiche geblieben ist.

Mit begreiflichem Seufzen steht Dr. HEINE-GELDERN vor den in der Tat inkonsequenten kulturellen Verhältnissen des südöstlichen Asiens. Auf S. 945 kommt das besonders zum Ausdruck. Die Daten liegen so verworren, kreuz und quer übereinander und durcheinander, daß sie auch mit dem besten Willen nicht zu halbwegs annehmbaren Kulturkreisen sich ordnen lassen wollen. Das ist indes zunächst gewiß nicht anders zu erwarten. Den kulturkreislichen Aufbau des südöstlichen Asiens genauer zu erfassen, wird nicht möglich sein, ohne Hereinbeziehung beträchtlich weit reichender Nachbargebiete. Aber das liegt klarerweise ganz so in der Natur der Sache begründet, und diese liegt denn vielfach auch anderwärts gar nicht wesentlich anders.

Angesichts dieser Lage der Dinge möchte es dem Verfasser aussichtsreicher erscheinen, „zunächst einmal der Verbreitung und Geschichte gewisser organisch zusammenhängender Gruppen von Kulturmerkmalen nachzugehen“ (S. 945). Als zwei scharf umrissene Gruppen solcher Art führt er an den Reisbau in Rodungen und die Rinderzucht. Eine eingehende lehrreiche Skizze besonders zur Rinderzucht und aller damit zusammenhängenden Anschauungen und Gebräuche in Südostasien läßt er folgen.

Hier kommt ein guter methodischer Grundsatz zum Vorschein: Mit der Herausarbeitung der Verbreitung der jüngeren Elemente beginnen, denn da liegen die Verhältnisse im allgemeinen naturgemäß noch bedeutend klarer als bei den älteren¹. Aber anderseits wird HEINE-GELDERN gewiß zugeben, daß mit der Erforschung solcher Teilkomplexe noch keine Kulturkreisforschung gegeben ist, wenn sie auch ohne Frage eine gute und willkommene Wegbereitung dazu bedeutet.

Alles in allem genommen, glaube ich sagen zu dürfen, daß Dr. HEINE-GELDERN schon zu tief in sein Spezialgebiet eingedrungen ist, als daß er die prinzipielle Berechtigung der Kulturkreislehre nicht sähe. Übrigens spricht er sich ja auch direkt in diesem Sinne aus². Es bedarf nur noch einer kleinen Erweiterung des Gesichtsfeldes und vielleicht noch einer etwas tieferen Erfassung der Methode als solcher und der Verfasser wird, wie wenige andere berufen und befähigt sein, die Kulturkreisforschung seines Gebietes zu fördern. Eine recht wertvolle Vorarbeit dazu ist meines Erachtens mit seinem vorliegenden Beitrag überhaupt schon gegeben.

Zum Schluß noch ein Wort der Anerkennung dem um die Völkerkunde so verdienten Verlage. Man sieht, er hat keine Mühe und keine Auslagen gescheut, um dem Werk die ihm gebührende Ausstattung mit auf den Weg zu geben. Möge nun auch der dritte Band, der die Völkerkunde Europas enthaltend das ganze Werk abschließen wird, nicht mehr lange auf sich warten lassen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Descamps, Le Baron. *Le Génie des Religions.* Les origines avec un essai de protologie scientifique sur la Vérité, la Certitude, la Science et la Civilisation. XVIII + 712 pp. 8°. F. ALCAN, Paris; A. DEWET, Bruxelles; BURNS & OATES, London 1922.

Après une période de spécialisation jusqu'à l'outrance que les sciences ont parcourue dans le dernier demi-siècle, il semble qu'une époque de synthèse commence à se dessiner. Ce changement remarquable n'a pas été provoqué seulement par des besoins en quelque sorte affectifs. C'est bien plutôt un réveil de l'esprit strictement scientifique qui est ici en jeu. Car en con-

¹ Vgl. GRÄBNER, *op. cit.*, S. 144f.

² Siehe oben S. 569.

statant sur nombre de points capitaux les résultats de cette spécialisation exagérée, on a compris de mieux en mieux la vraie raison de la stagnation et de la stérilité qu'elle déterminait. On commence à voir, en d'autres termes, qu'en beaucoup de cas on a faussé la science en la forçant à donner sur des graves problèmes des réponses appuyées sur des recherches, exactes en elles-mêmes, mais beaucoup trop étroites, parce que beaucoup trop spécialisées.

Monsieur le baron DESCAMPS, Ministre d'Etat Belgique, Vice-Président du Sénat, Membre de l'Institut de France, de l'Académie dei Lincei et de l'Académie royale de Belgique, Professor à l'Université de Louvain, D. C. L. d'Oxford, L. L. D. d'Edinbourg, homme d'une culture approfondie et étendue, témoigne lui aussi par son récent ouvrage de ce changement du courant scientifique. Le titre qu'il a choisi, rappelle celui du «Génie du Christianisme». Il l'a noté. Mais il a bien marqué dans l'introduction, la différence profonde qui existe entre son livre et l'ouvrage célèbre de Chateaubriand. «C'est du haut de l'observatoire scientifique», pense-t-il plutôt, «que des sommets d'un belvédère esthétique, que l'on doit considérer le phénomène religieux, pour répondre aux préoccupations de notre époque... Nous voudrions procéder à l'étude du génie des religions en conservant aux horizons modernes de la science religieuse toute leur ampleur, en nous appuyant sur une solide base expérimentale et en appliquant à l'élucidation du phénomène religieux, envisagé dans ses origines, toutes les ressources que peut offrir une méthode scientifiquement vraiment intégrale» (p. VI).

Combien larges sont les bases du grandios édifice qu'il entreprend d'ériger, ce n'est pas ici le lieu de l'exposer. On pourra en avoir une idée en parcourant le prospectus du livre ajouté au présent No. de l'«Anthropos». Dans notre Revue, spécialisée pour l'ethnologie et la linguistique, nous sommes obligés de restreindre nos comptes-rendus, force nous est donc de nous abstenir d'entrer dans les parties plutôt philosophiques de l'œuvre de M. le baron DESCAMPS. Elle débute par un Essai liminaire sur la Vérité, la Certitude, la Science et la Civilisation. C'est une argumentation lumineuse en faveur de l'objectivité de nos connaissances, où sont exposés les critères de la certitude, la caractéristique du «savoir» et du «croire». Vient ensuite une critique pénétrante des divers systèmes sur les origines du phénomène religieux, systèmes faux du point de vue épistémologique (sensisme, immanentisme, pragmatisme, idéalisme, criticisme, fidéisme, sociologisme, traditionalisme) — puis une étude finale sur le phénomène religieux examiné à la lumière de la raison. Prenons-nous à dire qu'on y rencontrera une foule d'observations judicieuses et des vues originales et saisissantes. Ce travail est celui d'un penseur profond, qui possède de plus le don d'exposer ses vues d'une façon claire et lucide. Pour beaucoup de nos lecteurs il sera sans doute intéressant de voir comment les données et les réponses de ces deux sciences particulières, l'ethnologie et la linguistique, s'encadrent dans le grand domaine des vérités philosophiques. Ils verront certainement, en nombre de cas, combien de lumière se trouve projeté de ces grandes vérités sur l'ethnologie elle-même et sur la linguistique et combien d'erreurs auraient pu être évitées, si cet encadrement toujours et partout aurait été effectué d'une façon sûre et solide.

Pour ce qui regarde l'ethnologie et la linguistique proprement, la place qu'elles occupent dans l'ouvrage de M. le baron DESCAMPS est encore assez considérable. Sont résumés et critiqués le naturisme de RÉVILLE, l'animisme de TYLOR, le mânisme de SPENCER, le mythisme de l'école philologique, le magisme de l'école sociologique, le totémisme de FRAZER et autres, le tabouisme de S. REINACH. Suivent trois chapitres sur les traditions archaïques de l'humanité; les traditions hébraïques toutefois y sont seules traitées avec quelque détail, les traditions parallèles ne sont qu'effleurées. L'influence des races sur la religion et de la religion sur les races n'est pas oublié; elle a ses chapitres propres. L'archéologie préhistorique est ensuite présentée dans trois chapitres, pour faire voir les vestiges de la religion dans ces époques éloignées. La linguistique est utilisée, pour obtenir plus de lumière sur l'état religieux de ces temps. Mais le meilleur secours pour embrasser la totalité des faits religieux dans ce passé lointain est prêté par l'ethnologie; ses contributions multiples à la solution des problèmes sont alors exposées longuement (p. 460—572).

Dans toutes ces parties, il ne faut pas chercher une bibliographie complète, une mise au point des travaux les plus récents. L'une et l'autre font défaut, quelquefois, à un haut degré, ce qui se manifeste, avec un détriment assez considérable, surtout dans les parties qui traitent de la mythologie et de la linguistique. C'est avant tout la discussion de tous les détails des

problèmes du point de vue d'une philosophie et d'une psychologie sobres et réalistes qui donne à ces parties une valeur toute particulière. Les problèmes sont considérés parfois de points de vue inaccoutumés. Par là se trouvent projetées plus d'une fois sur des questions obscures et compliquées des lumières tout à fait inattendues. Ethnologues et linguistes de métier ne liront donc pas ces pages sans profit. Mais, évidemment, tous les hommes munis d'une culture plus générale goûteront et apprécieront encore plus ces discussions et en tireront la meilleure utilité.

Il est naturellement difficile de critiquer en détail un ouvrage d'une telle étendue. Comme ce ne sont pas les qualités de détail qui forment la base de sa valeur, ce ne sont pas non plus les défauts de détail qui pourraient en amoindrir notablement son importance. Celle-ci consiste surtout dans l'ensemble de son plan et de sa réalisation. C'est pourquoi nous voudrions nous attacher seulement à un sujet particulier, non sans importance, la question du «théarchisme».

Après avoir relevé avec raison l'importance fondamentale de la famille primitive, monogame et fermement établie, même pour le développement de la religion (p. 552ss.), M. DESCAMPS se demande: S'identifie-t-elle avec un monothéisme discerné, fondé sur la perception d'une nature divine qui ne serait ni «partageable», ni «participable» en aucune manière? Et il se donne lui-même la réponse: «Une telle conception repose sur une idée de la perfection divine qu'on peut difficilement supposer consciente dans une mentalité rudimentaire. Nous dissiperons, croyons-nous, bien des équivoques et nous nous rapprocherons de la réalité positivement constatée et psychologiquement expliquée, en donnant le nom de théarchisme à la plus simple des religions naturelles saisie dans le plus simple des groupements humains... Le théarchisme familial est la conception élémentaire de quelque Être suprême, maître de la nature et puissant pour le bien de la famille, bienveillant à qui l'honore et redoutable à qui l'offense. Il ne s'agit pas ici de cause première ou de fin dernière du monde. Il ne s'agit même pas de cause unique de l'univers» (p. 559).

Il nous semble que, en appréciant de la sorte les facultés de la «mentalité rudimentaire», M. le baron DESCAMPS, qui ailleurs combat si énergiquement l'évolutionnisme, est resté par un pied lui-même dans l'évolutionnisme. Il n'y a pas de raisons objectives pour refuser à la «mentalité rudimentaire» la faculté de parvenir à la notion de la cause première et unique de l'univers. Au contraire, il existe précisément dans cette mentalité et dans l'ambiance où elle se développe, de conditions qui lui sont très favorables. Du reste, devant les faits, les théories n'ont qu'à reculer. Récemment encore, j'ai montré dans mon livre «Menschheitswege zum Gott-erkennen» (München-Kempten 1923) que toute une série de peuples entre les plus anciens, ont nettement conçu et développé l'idée de cause première et unique et celle de fin dernière du monde. Il est donc clair que, si la famille primitive a fortement contribué au développement ultérieur de l'idée de Dieu, elle n'a pas été pourtant sa première origine et n'est pas restée le seul facteur qui soit intervenu dans son développement. On peut donc se demander si l'introduction du terme «théarchisme» — il suggère à l'esprit ceux de «patriarchisme» et de «matriarchisme» — était nécessaire ou même utile.

Cette critique n'enlève rien aux grands mérites de l'ouvrage de M. le baron DESCAMPS. Il est sans doute destiné à faire beaucoup du bien dans les cercles où il parviendra, à dissiper beaucoup d'erreurs et de malentendus, et il aidera puissamment à parvenir à la possession positive de la vérité et prémunira les esprits contre toutes les attaques du scepticisme et du criticisme.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Dixon R. B., Professor of Anthropology at Harvard University.
The Racial History of Man. Illustrated. CHARLES SCRIBNER'S SONS. New York, London 1923. 583 pp.

Since the publication of DENIKER's "Races et peuples de la Terre" there has been no scholar to submit to science so extensive and thorough an exhibition of Racial Anthropology as R. DIXON has now presented to public. There have been published, it is true, G. SERGI's "L'Uomo", and V. GIUFFRIDA-RUGGERI's "L'Uomo attuale", works of greatest importance to the development of science, but SERGI's work is based on the state of research as it was twenty

years ago, and GIUFFRIDA-RUGGERI but roughly outlined the development of man. A precursor of R. DIXON was, to a certain degree, A. IWANOWSKI¹. With IWANOWSKI we find already combinations of characteristics, i. e., metrical characteristics and indices as a basis of classification; yet he on the whole, compared the total of groups with each other and not the single individuals. R. DIXON has entirely abandoned the practice of applying statistical methods to the utilization of lists that are statistically by no means unobjectionable. It is gratifying to the reviewer to be able to state that the method of studying the combination of characteristics in the individual, the "individualistic method" as practised by him with a material comparatively limited² has been made use of by R. DIXON independently, and in so extensive and successful a manner. R. DIXON restrains himself to the study of cranial structure and discriminates between eight "types", being as yet not able to decide whether they are to be styled races or not. They are essentially identical with what I call "Combination Types" or "Typical Combinations"³.

These types are:

Dolichocephal-Hypsicephal-Leptorrhin	Caspian
Dolichocephal-Chamaecephal-Leptorrhin	Mediterranean
Dolichocephal-Hypsicephal-Platyrrhin	Proto-Negroid
Dolichocephal-Chamaecephal-Platyrrhin	Proto-Australoid
Brachycephal-Hypsicephal-Leptorrhin	Alpine
Brachycephal-Chamaecephal-Leptorrhin	Ural
Brachycephal-Hypsicephal-Platyrrhin	Palaeo-Alpine
Brachycephal-Chamaecephal-Platyrrhin	Mongoloid

Nearly all the series, hitherto examined all the world round, R. DIXON subjects to analysis in order to state the combinations of these three characteristics occurring amongst the different peoples.

Instead of the schematical types, obtained by averaging the results, we see the variegated reality of different types and variations. But in consequence of the small number of characteristics used, R. DIXON is unable to decide what is a type and what a variant. To call a combination typical it necessarily must occur in a considerable number of individuals among the series examined, yet with a great many series this "considerable" number is not to be obtained, chiefly because they in themselves comprise but a small number. We will first, treat of a question that is of greatest importance in the appreciation of R. DIXON's methods, viz., whether the author regards these "combination types" "Races" or not. On p. 20 he terms, with reference to the final chapter, it is true, the application of these combination types "merely the employment of a standard of reference, of a common measure which can universally be applied to determine their character and relations on the basis of this arbitrary standard". Still more clearly he says on p. 401; The statement that certain crania from North America are of Proto-Negroid type means nothing more than that, in so far as the three factors of Cephalic Index Length-Height Index, and Nasal Index are concerned, these crania are similar to crania of African, Southern Asiatic, or Oceanic, Negroid peoples. In how far such similarity in these particular features is paralleled by any other similarities, or is in any way indicative of an actual community of origin between the two groups, will be discussed in the final chapter... In this final chapter R. DIXON gives the medium value resulting from all the "single" values.

¹ A. A. IWANOWSKI: Naselenie Zemnogo Šara, Opyt Anthropologičeskoj Klassifikacij. Proceedings of the Imperial Society of Friends of Sciences &c. vol. CXXI, Proceedings of the Anthropological section, vol. XXVII, Moscow 1911.

² V. LEBZELTER: Beiträge zur physischen Anthropologie der Balkanhalbinsel. I. Teil: Zur physischen Anthropologie der Südslaven. Mitt. der Anthr. Ges. Wien, Bd. 53, 1923.

³ A. HABERLANDT und V. LEBZELTER: Zur physischen Anthropologie der Albanesen. Archiv für Anthropologie, N. F., Bd. XIX, 1919. "Die auf analytischem Wege gewonnenen Typen sind zunächst Kombinationstypen, und ob und inwieweit sie den ursprünglichen Rassentypen entsprechen, die die untersuchte Mischbevölkerung zusammensetzen, kann nur auf dem Wege des Vergleiches mit anderen Mischpopulationen, die mit der untersuchten Population in Zusammenhang gebracht werden können, festgestellt werden", S. 137.

Types	L.	B.	H.	L. I.	B. I.	H. I.	N.	L. N.	B. N.	N. I.	B. D.	T. L.	U. I.	F. I.	G. I.	Cap- acity
Proto-Australoid .	190	132	128	69.5	67.5	93.0	48	27	56.2	131	67	51.7	100.6		1363	
Proto-Negroid . .	181	130	138	72.0	76.7	106.3	47	26	55.6	129	65	50.4	97.7		1337	
Mediterranean . .	190	135	129	71.1	68.0	95.6	53	23	43.3	130	71	55.2	95.1		1428	
Caspian	183	133	139	72.6	76.5	105.4	53	23	43.4	133	71	54.7	94.0		1450	
Mongoloid	180	150	123	83.5	68.2	82.3	50	26	53.5	136	66	50.7	98.8		1407	
Palae-Alpine . . .	178	146	136	84.5	78.5	92.9	48	26	54.6	132	64	49.3	97.8		1428	
Ural	183	151	124	82.5	68.0	82.7	52	23	44.1	137	70	52.7	93.9		1491	
Alpine	174	148	136	85.0	78.2	91.9	53	24	44.0	134	73	53.5	95.1		1468	

The cranial and nasal measures are to be neglected as the crania are allotted to the different groups according to these characteristics. There are now, it is true, rather important differences also with regard to the facial measures and capacity, and — granted these values having been obtained in an unobjectionable manner — we ought to agree with R. DIXON's conception that these combination types are what he takes them to be.

R. DIXON would have been able to prevent a criticism if he had included for winning medium values all the data existing in literature, yet he has made use but of those skulls that he could measure himself. With that we now see the following:

Proto-Australoid Type: 71 skulls, 20 Australians, 7 Oceanians, 18 Africans, 9 Europeans, 7 Asiatics, 10 Americans;

Proto-Negroid Type: 86 skulls, 35 Africans, 39 Oceanians, 8 Australians, 7 Americans;

Mongoloid Type: 18 Swiss and Tyrolians, 9 Frenchmen, 5 Mongols, 3 Lapps;

Alpine Type: 163 skulls, among them 97 Central Europeans, 3 Auracanians.

As the medium value has been deducted from the individual values the medium of the Alpine and Mongoloid types is sure to have been influenced decidedly by the European skulls. To resume: there is no doubt of the type's real existence among those nations from which the majority of skulls have been taken. But it remains an open question whether the type occurs, also, with nations represented by but a small number of skulls. The answer can only be given by further research. If the number of individuals is too insignificant this must be made up for it by increasing the number of characteristics compared. Seen from this point of view the work is a start, a promising start not only for the analysis of races but also for somewhat fossilized craniology. My conception with regard to further utilization of the combination types I have exposed in the following manner: "It is by no means sufficient to classify the individuals exclusively according to their place in some combination group. The individuals related to each other already by four common characteristics have to be . . . the subject of further comparison. Yet if we have even a small group of individuals each showing some important characteristics in the same combination and this combination giving besides the impression of a 'disblended' type, then we have met a 'Race Type' (1923, *l. c.*, p. 31)." This way has been partly adopted by R. DIXON, but his estimate of certain exterior characteristics as, e. g., pigmentation, structure of hair, and stature, which he thinks more variable than the proportions of skull and nose, prevents him from following it up to the end. R. DIXON will bring up on himself the indictment of heresy raised against him by certain colleagues in consequence of his conception of variability in the aforesaid characteristics. I readily own my equal guilt in going still farther and asserting my opinion that the proportions of skull and nose, too, are anything but invariable. Yet in that again I have other accomplices as, e. g., GIUFFRIDA-RUGGERI¹ who says: "Dal punto di vista morfologico si può aggiungere che diverse fonti cominciano a venire alla stessa conclusione, cioè l'esistenza di un svolgimento naturale del cranio dalle forme dolicocefaliche alle brachicefaliche, svolgimento che qui sarebbe

¹ V. GIUFFRIDA-RUGGERI: I caratteri craniologici degli Indonesiani. Archivio per l'Anthropologia, 1916, p. 46.

avvenuto per le forme dolicocefaliche alte, altrove per le forme dolicocefaliche basse..." Exactly the same thought HOLL expressed already about 40 years ago.

Yet R. DIXON thinks the characteristics employed by him to be so invariable that he arrives at the conception of a polygenistic hypothesis and consequently styles these types: "Archetypes, fundamental patterns, more or less perfectly evolved in the process of the development of the human species, and like other animal varieties and species, having had a definite origin both in time and space" (p. 502). To admit this supposition we must, of course, take for granted that these archetypes are: in the first place the only ones which all others have been derived from, and, in the second place, that they are perfectly independent from each other. These two conditions have not been — in DIXON's work — clearly set apart, as he has been led to the statement of a "Negrito Subtype" of the Palae-Alpine type, in consequence of the fact that the pygmies cannot be classed with any of the groups in a satisfactory manner. Furthermore, a certain arrangement of the archetypes suggests itself: Proto-Australoid and Proto-Negroid, Mongoloid and Palae-Alpine, Mediterranean and Caspian, Ural and Alpine. He seems to suppose these groups of archetypes to represent, in some way, genetic unities, as he says on p. 507: "Whereas the Proto-Australoid and Proto-Negroid types seem to have had their origin in the tropics, and the Mongoloid and Palae-Alpine upon the great Central Asiatic plateaus, the Caspian and Mediterranean types seem to be traceable to the Eur-Asiatic steppes surrounding the Caspian Sea, and the regions adjacent to it, north of the plateaus." But all these primary origins are involved in obscurity, where any and no hypothesis holds good. I have already pointed to some weak points of the methods in trying to prove the world-wide dispersion of some of the types, but by that I do not mean to deny the fact that R. DIXON has succeeded in demonstrating such world-wide relations as a reality, and in making others at least probable.

I think it useful to refer to the methods of the German-Austrian school of Cultural History in Ethnology as their research presupposes such relations, and has, indeed, demonstrated such already. Thus the proof of these relations in the field of racial anthropology would be of greatest consequence to the ethnologist, too.

In consequence of that, the work of R. DIXON will have to be referred to permanently, also, by the ethnologist.

On the following pages I give some of R. DIXON's statements which are of special interest to the ethnologist.

Africa: In Upper Egypt the oldest stratum was a blend of Proto-Australoid and Proto-Negroid Types with a strong factor of Caspian. In the Period about 3500 to 1800 there was a striking rise to importance of the Mediterranean type; in the period from the beginning of the New Empire the Mediterraneans become supreme and the Alpine type, formerly but feebly represented in Upper Egypt although strong in Nubia and especially in Lower Egypt, become a factor of considerable importance. In Northern Africa we also find the Mediterraneans Dominant, the Alpine and, in cemeteries of Phoenicians and Canarians, the Mongoloid. The Palae-Alpine Type is present in sequence of brachycephalic Negroid influences. The so-called Hamitic peoples of Northeast Africa seem thus to be primarily of the Caspian. In South Africa the distribution of types is as follows:

	Strandlooper		Bushman	Hottentot		Kaffir	Zulu	Angoni
	♂	♀	♂	♂	♀	♂	♀	♂
Palae-Alpine . . .	—	12%	5%	—	—	—	10%	6%
Mongoloid	50%	46%	29%	32%	5%	5%	5%	8%
Caspian	8%	4%	—	—	9%	4%	5%	2%
Proto-Negroid . .	17%	12%	34%	41%	31%	38%	57%	54%
Proto-Australoid .	25%	25%	31%	27%	49%	45%	18%	29%

The Pygmies of Central Africa are from the Palae-Alpine-Negrito Type. In the pure Negroes of East South and Central Africa are naturally dominant the Proto-Negroid

and Proto-Australoid Types, but in parts of the Congo Basin and the Sudan we find also the Palae-Alpine type in great extension. But the great importance of Brachycephalic Factors in Western Africa R. DIXON has not seen. After the publication of the book the work of B. STRUCK¹ came out which brings more light to this difficult question.

Asia: In India the underlying oldest stratum of the whole population is a blend of Proto-Australoid and Proto-Negroid types, the former probably stronger in the north, the latter in the south. At a period as yet impossible to fix (perhaps 2 or 3, millenniums B. C.) this earlier population became strongly modified by the intrusion of peoples largely of Palae-Alpine type. This Palae-Alpine type is present in great strength in Burma and the southeast of Asia and characterises the Khasi and certain scattered hill tribes in Assam and eastern Bengal. "It is therefore tempting to explain the presence of the brachycephalic factor in the Dravidian population of southern India, by an immigration from the eastward, around the head of the Bay of Bengal". The Mon-Khmer language here and in Farther India gives a direction for the hypothesis that the Palae-Alpines came from the East. But also the present population of Baluchistan is Palae-Alpine and Alpine, and therefore it is also possible that brachycephalic elements came from the Western frontier. The Aryans are of Caspian and Mediterranean type, the former had the majority. — In the Malay Peninsula the oldest stratum was the Negrito-Palae-Alpine type (Andamanese). With this was later blended a taller Negroid people of mixed Proto-Australoid and Negroid types (Semang). This Negroid population is still represented among some of the hill-folk in Burma (Chin), more strongly present in Assam, and dominant in the greater part of India. Subsequently to the formation of the Semang a strong immigration came into the peninsula from the North, of the Normal Palae-Alpine type (Karen). From the fusion of these with the older Semang were derived the Sakai and some perhaps of the Jakun. After these came the various Malayan strata. The older population of Farther India was also dolichocephalic and R. DIXON says of the Mon Khmer (p. 278): On the basis of our present data the most reasonable theory would seem to be that they were a mixed people, predominantly of Proto-Negroid Proto-Australoid, and Caspian Types, with a minority of the Palae-Alpine factor, which was dominant in the Thai, and a trace perhaps, of its Negrito variety. That the early Mon-Khmer had a notable "Negroid" element seems to be corroborated by the Chinese descriptions of them in the third century. With regard to the sources of the Negroid element we have as yet no clear evidence, and can only conjecture that it came in from the westward along the southern border of the Asiatic continent. Caspian elements came from the North along the Mekong. The earliest historical occupants of the Mekong Delta, as a relatively pure representative of this type, the Cham, formed, mingling with the Negroid and Negrito elements, the nucleus of the people, which formed the older or so-called Indonesian stratum in the Archipelago. The Thai-Speaking peoples, the Siamese, Laos, Tonkinese, and Annamese, came from the North and are in great majority Palae-Alpine.

For China the Author gives, of course "with much hesitation", the following hypothesis: The earliest population of Northern China was dolichocephalic. "The evidence for this is admittedly weak, yet no other conclusion seems equally plausible." "The modern population of the Yellow River Delta contains a considerable dolichocephalic factor, in part Caspian, in part a blend of Proto-Australoid and Proto-Negroid. They form also the oldest stratum in Japan. Next in sequence came the short-statured Palae-Alpine type. There is a secondary factor in Northern China to-day, and is the primary type south of the Yangtze. They were followed by a wave of peoples of Caspian type up the Yellow River Valley and another wave of the same type through Western Kansu, the Tsaidam, and Eastern Tibet. Finally, and till up to the present, an Alpine element came in over the Western frontier. In Manchuria the Alpine type is from the beginning in a large majority. The earliest population of Japan was composed of a blend of Proto-Negroid and Proto-Australoid elements. "Following this earliest stratum there appears in middle Neolithic times in the region round the Inland Sea as well as in the extreme North-East, a wholly different people. Shorter, almost dwarfish, they are apparently of the Palae-Alpine type." (Negrito factor?) Third in sequence is a much taller people, almost certainly identifiable as Caspian in type. — In Mongolia we find the Mongolian, Palae-Alpine and

¹ B. STRUCK: Die Verbreitung der Schädelformen in Afrika. Zeitschr. f. Ethnol. 1922.

Alpine type in majority. The peoples of Eastern Turkestan are to be divided into three groups marked by the predominance of the Alpine, the Palae-Alpine, and the Caspian types. Alpine group: Wakhi, Sarigoli, Pakhpo, Kökyar, Khotan, Polu, Yarkand (?), Kashgar (?). Palae-Alpine group: Kirghiz of Tian-shan, Northern Oases (Kelpin, Dolan, Korla, Turfan, Hami), Southern Oases of Khotan (Keriya, Niya, Charklik). Caspian group: Loplik of Lop-Nor, Chinese of Nanhu and Tunhuang. — The oldest populations of the Iranian plateau is perhaps of Alpine type, the same as in the Caucasus mountains.

Indonesia and Oceania: In Sumatra we find three groups, characterised respectively by the predominance of the Alpine (Menangkabau Malays), Palae-Alpine (Batak, Alas, Gajo, Kubu) and Proto-Negroid (Engano, Mentawai, Nias?) types. The population of Java show the Palae-Alpine types strongly predominant, with the Alpine secondary, only small minorities of Proto-Negroid and Proto-Australoid. In Borneo are the Proto-Negroid and Proto-Australoid groups predominant by the Murut, Kalabit, Dusun and Ulu-Ayar; in the other peoples of this island the Palae-Alpine type is predominant with influences of the Caspian, Proto-Negroid and Proto-Australoid types. In the Philippine Islands we find a first stratum of the Palae-Alpine-Negroid Type, a second of Proto-Australoid and Proto-Negroid Types and a third of Palae-Alpine Type. In the eastern islands of Indonesia and also in New Guinea and Melanesia we can accept the same strata. In Australia we can find two groups. In the first group including North Australia, Queensland and New South Wales the Proto-Negroid type is predominant, in the second, including the aborigines of West Australia, South Australia and Victoria the Proto-Australoid Type. In Tasmania we find primarily also the Proto-Australoid Type in greatest majority but also brachycephalic influence (perhaps Palae-Alpine-Negrito and Mongoloid). On the Polynesian wanderings the Author gives the following theory: The first people to enter and settle in Polynesia were a mixed "Melanesian" folk, a blend of the Proto-Negroid and Proto-Australoid types. By the time that they reached Fiji and the small islands on the eastern verge of Melanesia they were already something of a maritime people. Working their way farther, to Samoa and Tonga, they passed by way of the Cook, Society and Tuamotu groups far to the eastward, and by some lucky chance actually reached Easter Island. From the Tuamotus they penetrated northward to the Marquesas. Neither, in all probability, did they make the long southern voyage to New Zealand. The second wave of wanderers came probably from the North by way of the Ellice and Gilbert groups. They were of Caspian type, with minorities of other dolichocephalic forms. "Spreading first to Samoa and Tonga, they followed the trail of the earlier immigrants eastward, one little group again making its way as far as Easter Island. Culturally they were more advanced than their predecessors, and may have been the bringers of the art of stone construction, the remains of which in the form of buildings, terraced pyramided platforms, and huge monolithic statues we find in many of the islands to which they came." The third and last period of migration brought in the main Alpine Types and came perhaps also on the way of Micronesia, where the situation is similar to that in Polynesia.

Northern America: Northern America is divided into three areas, the area of the northeastern Dolichocephals, the southwestern Dolichocephals and central Brachicephals. The first group includes all Eskimo tribes, the Eastern Algonkin tribes south of the St. Lawrence and the Lenape and the proto-historic and early historic Iroquoian tribes of Ontario and New York. The whole region is in the first place divisible into two parts, of which one, the Eskimo region, is occupied primarily by Caspian type, but with considerable admixture of the Mediterranean. The same types we find also in the St. Lawrence valley and the Maritime Provinces. But in the southwestern part occupants are primarily of the Proto-Negroid and Proto-Australoid type (Massachusetts, Rhode Island, Connecticut, Iroquois, Lenape). But this is very interesting, as DIXON says: "Culturally and linguistically the Iroquoian tribes show unmistakable evidence of southern or southwestern affiliations; culturally with the Muskogean tribes of the Gulf states, linguistically with the Caddoan tribes of the central and southern Plains" (p. 413). But these groups are brachycephalic. Therefore the Author argues that we may have here a striking case of acculturation, in which a small but energetic group of immigrants or conquerors, coming from the south-westward and possessors of a higher culture, succeeded in forcing their speech and habits of life upon their predecessors." We can find in these populations also some brachycephalic elements.

The second region includes the southern part of the British Columbia coast south to the tip of Lower California, and eastward through southern Nevada, northern Arizona and southern Utah, into the states of Sonora and Chihuahua in northern Mexico. The oldest stratum in this region is Proto-Australoid. Very early, too, were the Mediterranean and Caspian types. These two types are littoral and came from the North. The Proto-Negroid type is absent in the coast district, but probably dominant among the Basket-makers, and the crania from the Coahuila caves. The fact, however, that the Yuki with their isolated language show in a large factor the narrow-nosed dolichocephalic type, suggests that this type was formerly widely spread along this part of the Pacific coast. In stature, both the prehistoric peoples of Caspian type and the modern Yuki are short. Dominant is the Proto-Australoid type in the island of Santa Catalina, and in the now extinct Pericue of Lower California — The third group covers all the parts of Northern America. In the Plateau area (California partly, Oregon, Nevada, Arizona, New Mexico, Utah, western Colorado, Wyoming) the "Palae-Alpine type is dominant, accompanied by a minority of Mongoloid; in the Appalachian area occurs also the Palae-Alpine type but here accompanied by the Alpine. In the third area covering the vast plains which extend from the Gulf of Mexico northward to the Arctic Ocean, together with all the rugged mountain country west of the Rocky Mountains and north of Columbia we find Brachycephals, as the Shoshoni, Bannock, Ute tribes and Maidu. These brachycephalic elements are platyrrhine. Leptorrhine and brachycephalic are the Pueblos and Navaho. In this part of Northern America we may assume three successive racial strata, shingling one over the other from northeast to southwest, of which the southwestern dolichocephals are the oldest, the Palae-Alpine the intermediate, and the Alpine the youngest. Predominant is the Alpine type also in the Athabaskan, Tlingit, Haida, Tsimshian, Wakashan, Salishan and Shahaptian stocks and, in the Plains, tribes of the Siouan and Algonkian stocks, the Kiowan and Caddoan stocks. In this region we can see the same succession of strata as in the other region. And also in the Mississippi basin the situation is similar. The Crow Indians and the tribes of Dakota and Sioux have also an important dolichocephalic factor.

Central America: In the Mexican region we find an early stratum of Proto-Negroid and Proto-Australoid types, driven back into the arid areas of northeast in prehistoric times (in a minority to-day in Otomi, Tarahumare and Prima stocks): the dominant elements are today mixed from Palae-Alpine and Alpine types.

South America: R. DIXON divides the South American Stocks in three groups: the southeastern Dolichocephals, the Brazilian Highlands and western Dolichocephals and the Brachycephals. Of the Alakuluf the Author says, that their crania are of Caspian and other dolichocephalic types, but the measurements on living indicate, on the contrary, the predominance of leptorrhine brachycephalic forms. The Onas are Dolichocephals from Caspian and Mediterranean type. The ancient Patagonians are in greater part of "Caspian" than of Proto-Australoid type, mixed with Alpine-Brachycephals. Summarizing, the Author says that along the whole eastern coast of South America, from Tierra del Fuego as far at least as the Rio Doce, the underlying and oldest stratum of population was one which was primarily of the Caspian type; that with this was associated a smaller element of the Proto-Negroid and Proto-Australoid types, and the brachycephalic factors, in the main Alpine were present in general only as a small minority.

Our knowledge of South American Anthropology is very limited; we cannot see clearly as yet. The crania from the mounds and deep well-graves of Ecuador (Jijon y Caamano) are to the greatest part brachycephalic (Alpine?). The same we find in a series from Cajamarca (Northern Peru). But the crania from Macchu Pichu (near Cuzco) show a majority of Palae-Alpine types and a fair sized minority of the Mediterranean and Proto-Australoid types. The living population of Quechua and Aimara is brachycephalic in general. The long-headed element is in a minority. Brachycephalic elements are also predominant in a series from south-western Bolivia (Palae-Alpine), with the Araucanians and in the Calchaqui-series.

Very interesting are the data from Brazil. R. DIXON (p. 469) says: "The few measurements taken by EHRENREICH of the Yamamadi Ipurina, and Paumari, Arawak tribes of the Purus River region, show that among them brachycephalic factors largely predominate, the platyrrhine forms prevailing as a rule." The same holds true of the Wapisiana, Taruma and

other Arawak tribes of the Venezuela-British Guiana border and also with the Caribs (Galibi, Goajiro) (Alpine Type). Dolichocephalic factors are in a minority. "This seems to indicate the flooding of an area formerly characterised by a majority of Proto-Australoid and Proto-Negroid types by peoples primarily of Alpine and Ural affiliations. The Goajiro stand out somewhat from the rest by their large proportion of the Palae-Alpine type, and in this agree with the other tribes of Arawak speech we know. The Caribs, on the other hand, may rather precariously be considered as in the mains more Alpine, with probably a goodly element of the Ural type." Also in the Carib-speaking Bakairi Palae-Alpine and Alpine elements are predominant. — On the other hand, the old population in this region is long-headed. The Lagoa-Santa race and the Bororo are Proto-Negroid and Proto-Australoid peoples. And also the old population of the great Andean region in the West was in greatest part dolichocephalic.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Gräbner Fr. *Ethnologie*. In dem Sammelwerk „Kultur der Gegenwart“, Band „Anthropologie“, 435—587 SS. Verlag von B. G. TEUBNER in Leipzig und Berlin 1923.

Mit großen Erwartungen konnte man dem Erscheinen dieser Studie GRÄBNER's entgegensehen. Es sei gleich gesagt, daß wir diese Erwartungen in allen wesentlichen Punkten erfüllt sehen.

Wer freilich die ganze neuere Bewegung auf dem Gebiete der Ethnologie nicht näher kennt, wer nicht vertraut ist mit den Arbeiten der kulturhistorischen Richtung, dem allerdings wird die Lektüre der Abhandlung vielleicht weniger angenehm vorkommen. Ein volleres Verständnis der Arbeit setzt unseres Erachtens beim Leser nicht wenig voraus, aber wo GRÄBNER auf knapp 150 Seiten einen Überblick über den gesamten Stand unseres derzeitigen völkerkundlichen Wissens vermitteln mußte, da ließ sich eine starke Zusammendrängung des Stoffes, wie wenig ideal diese an sich auch erscheinen mag, kaum vermeiden.

Eine Darstellung und nähere Begründung der von ihm besonders inaugurierten kulturhistorischen Methode bietet GRÄBNER in diesem Werke nicht. Das wäre ja auch eine überflüssige Belastung dieser Studie gewesen, da seit 1911 seine „Methode der Ethnologie“¹ bereits vorliegt, die jedem Interessierten wünschenswerten Aufschluß gewährt. Seinen Standpunkt und die wahrscheinliche Weiterentwicklung und den Ausgang des Widerstreites der Meinungen formuliert GRÄBNER wie folgt: „In der eigentlichen Ethnologie als kulturgeschichtlicher Disziplin wird der Kampf der methodischen Prinzipien wohl noch eine Weile währen. Wie er aber auch auslaufen mag, er wird eine größere Klarheit über Abgrenzung und Tragweite der Probleme, eine schärfere Herausarbeitung der Mittel, mit denen die Probleme zu lösen sind, zur Folge haben. Das und nicht die einseitige Aufstellung einer Theorie der Entlehnungen ist aber das eigentliche Ziel der kulturgeschichtlichen Bewegung, und in diesem Sinne wird sie zum Siege führen“ (S. 447).

Die Übereinstimmung mit GRÄBNER in bezug auf die großen Linien seiner Auffassung schließen eine Abweichung im einzelnen nicht aus. Auf einige derselben sei etwas näher eingegangen.

Die Zugehörigkeit des neuheidrischen Reflexbogens müsse, so meint GRÄBNER (S. 455), noch zweifelhaft bleiben. Da derselbe aber nicht nur im Besitze der Kleinstämme auf den Neuheidrischen erscheint, sondern auch bei den Andamanesen-Pygmäen zu finden ist, sonst aber offenkundig im südasiatischen und Südseegebiete fehlt, vor allem höheren Kultur- und Völkerschichten abgeht, so denke ich, werden wir doch nicht umhin können, ihn als uraltümliches Gut der Pygmäen, näherhin einer Pygmäengruppe, anerkennen zu müssen.

Die Tatsache, daß die afrikanischen Pygmäen über den Musikbogen und über Bogen und Pfeil als Waffen verfügen, veranlaßt GRÄBNER zu der Bemerkung: „Da die beiden letzten Elemente sicherlich jüngere Kulturerrungenschaften sind, stehen wir also vor der Tatsache, daß die herrschende Schicht afrikanischer Kultur einer jüngeren Entwicklungsstufe angehört oder durch jüngere Entwicklungen beeinflusst ist als der verwandte australische Komplex“ (S. 463). Hier, glaube ich, werden mit zu großer Bestimmtheit Bogen und Pfeil als jüngere Kultur-

¹ Verlag WINTER, Heidelberg.

errungenschaften hingestellt. Gewiß kann man annehmen, daß die ältesten Menschen nicht gleich im Besitze dieser sinnreichen Waffe waren. Aber die Frage ist, ob nicht schon eine der urkulturellen Gruppen zu dieser Erfindung gelangte. Und daß die gegebenen Tatsachen diese Annahme zum mindesten sehr nahelegen, das konnte ich kürzlich an anderer Stelle näher dartun¹.

Zu dem, was GRÄBNER auf S. 470 zur Manamatapa-Kultur schreibt, ist nunmehr P. P. SCHERESTA² zu vergleichen. Das Problem erscheint damit im wesentlichen geklärt, und zwar im Sinne innerafrikanischer Zusammenhänge (Uganda), während GRÄBNER, wie viele andere, an eine Einflußzone altorientalischer Hochkultur denkt.

Wenn GRÄBNER (S. 470f.) bemerkt, daß ihm FROBENIUS' Beweise für seine vorislamische Sudankultur und namentlich für seine auf dem Seeweg nach Westafrika gelangte „Atlantis“-Kultur als nicht gelungen erscheinen, so stimmen wir ihm vollauf zu. Neue, wertvolle Aufschlüsse zu diesen Fragen dürfen wir übrigens von einer noch im Gange befindlichen Untersuchung erwarten, die PAUL BORCHARDT in bezug auf die alten vorderasiatischen und nordafrikanischen Karawanenstraßen durchführt.

Die Charakterisierung der Feuerländer (S. 478f.) bedarf auf Grund der Forschungen, die P. M. GUSINDE und der Schreiber dieses an Ort und Stelle vornehmen konnten, mehrfach einer Korrektur³. Ein Häuptlingstum fehlte dem Stamme der Yagan vollständig. Daß hier in religiöser Hinsicht nicht der Schamanismus, sondern der Glaube an ein höchstes Wesen die Hauptrolle spielt, darüber ist kein Zweifel geblieben. Die Yagan beerdigten ihre Toten im allgemeinen nicht, sondern verbrannten sie.

In den ältesten Kulturen Südamerikas erblickt GRÄBNER eine doppelte Schichtung, einerseits Elemente, die zur altaustralischen Kultur sich stellen, andererseits nördliche Elemente, wie Kindertrage, Schamanismus usw. „Ein Problem für sich wäre dabei die Frage, ob der Komplex dieser nördlichen Elemente und der dem Altaustralischen näherstehende ihren Weg annähernd gleichzeitig, gewissermaßen gemeinsam, oder zu verschiedenen Zeiten nach dem Süden der Neuen Welt gefunden haben. Das geschlossene Vorhandensein der arktischen Analogien bei den patagonisch-chilenischen Jägern könnte zur Bevorzugung der zweiten Alternative führen.“ Unsere Feuerlandforschungen bestätigen hier GRÄBNER's Vermutung. Soweit die „nördlichen“ Elemente auch bei den Yagan und Alakaluf sich finden, gaben sie sich bald als sekundärer, speziell von den Ona angenommener Import zu erkennen.

Für den von GRÄBNER (S. 480) angemerkten Einschlag totemistischer Kultur in diejenige der Gês-Völker zeugt in neuer Weise R. SCHULLER's Artikel in diesem Heft⁴.

Gerne wird man GRÄBNER zustimmen, wenn er schreibt: „Die Kulturgeschichte Vorderindiens gehört zu den dunkelsten Punkten der Ethnologie“ (S. 510). Weniger oder vorderhand gar nicht konnten wir uns von dem relativ jungen Alter des Totemismus in Vorderindien überzeugen. GRÄBNER hält es für nicht unwahrscheinlich, „daß auch der vorderindische Totemismus sein Dasein in der Hauptsache einer Invasion von Hirtenvölkern verdanke“ (S. 511). Ein charakteristisches Zeugnis stellen ihm hier die weit südwärts vorgedrungenen vorindogermanischen Toda dar. Aber er muß selber gleich einräumen, daß diese keinen Totemismus besitzen. Wir meinen, ist der Totemismus in Vorderindien sekundärer Art, dann muß der ursprünglichere wohl irgendwo im zentralen Asien zu suchen sein. Wir sehen nicht, wie GRÄBNER bei gegebener Lage der Dinge dieser Folgerung entrinnen könnte und wahrscheinlich auch gar nicht entrinnen will. Nun möchten wir aber gerne die Belege sehen, die er für den innerasiatischen Totemismus bereit hat. Wir glauben, daß ihm dieses schwer fallen dürfte. Hat doch selbst FRAZER's bezüglicher Sammeleifer bei den Innerasiaten haltmachen müssen.

Derselbe FRAZER hatte auch erkannt, daß die Totemisten, trotz ihrer sonstigen Beziehungen zum Tier, viehzüchterische Neigungen eigentlich nirgendwo offenbarten. Das spricht natürlich auch gegen GRÄBNER, der die Entstehung der Viehzucht doch irgendwie mit totemistischen Gepflogenheiten zentralasiatischer Völker in Zusammenhang bringen möchte (S. 528). Alles hängt also in dieser Frage für GRÄBNER davon ab, ob er den Totemismus für die innerasiatischen Völker zu belegen vermag. Gelingt das nicht, und wir halten dieses Bemühen auf Grund der

¹ SCHMIDT-KOPPERS: „Völker und Kulturen“, S. 449ff.

² Mitt. Anthropol. Ges. Wien, LIII (1923), Sitzungsber., S. 11—19.

³ W. KOPPERS: „Unter Feuerland-Indianern“, Stuttgart 1924.

⁴ Siehe oben S. 516ff.

bisher bekannt gewordenen Tatsachen nicht für aussichtsreich, so werden wir an der Annahme eines eigenen innerasiatischen Viehzüchterkreises, wie P. W. SCHMIDT¹ ihn zuerst herausgearbeitet hat, nicht vorbeikommen. Dieses schließlich auch nach GRÄBNER selber nicht. Denn auch er rechnet einerseits damit, daß z. B. Turkotataren und Mongolen in dem von Gebirgen umschlossenen Hochasien beheimatet sind (S. 500) und anderseits, daß das mittlere Asien die Heimat der Viehzucht darstellt (S. 527).

GRÄBNER meint, es könne als überwunden gelten die Anschauung, welche die Kleidung aus dem Schamgefühl ableite. „Die Anwendung des Schamgefühls auf die Kleidung, die Scham über die Nacktheit, setzt das Vorhandensein einer Kleidung überhaupt schon voraus“ (S. 521). Über die Frage der ersten Entstehung der Kleidung habe ich, speziell unter Berücksichtigung der Tatsachen, welche uns hier von den ethnologisch ältesten Völkern vorliegen, kürzlich eingehender mich verbreitet². Um Wiederholungen zu vermeiden, gehe ich deshalb auf diese Sache hier nicht näher mehr ein und erlaube mir nur, den Interessenten auf jene Ausführungen zu verweisen. Zu dem obigen Satz GRÄBNER's indes sei ein kurzes Wort gesagt. GRÄBNER will also sagen, bei einer Anwendung des Schamgefühls auf die Entstehung der Kleider bewege man sich in einem *circulus vitiosus*. Das wäre in der Tat so, wenn feststünde, daß das Schamgefühl erst infolge der Bekleidung sich entwickelt habe. Die Bekleidung mußte also erst aus irgendwelchen anderen Motiven tatsächlich geworden sein, dann konnte das Schamgefühl entstehen. Im Lichte des einschlägigen Tatsachenmaterials aber, wie es gerade bei den ethnologischen Altstämmen sich vorfindet, erweist sich diese Annahme als unzulänglich. Alle anderen Erklärungsversuche versagen stets wieder, während bei der Annahme des geschlechtlichen Schamgefühls als Ursache alle Tatsachen im wesentlichen sich klären³. Woher nun das geschlechtliche Schamgefühl, das ist dann natürlich wieder eine neue Frage. Vielleicht ist dieses Problem vorderhand überhaupt noch nicht zu lösen, und müssen wir uns zunächst einmal mit der bloßen Feststellung des Tatsächlichen begnügen.

Hiermit möchten wir unsere Besprechung beschließen, obwohl noch einiges zu einer Bemerkung Anlaß böte. Aber noch einmal sei es, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, gesagt, daß diese Abweichungen von GRÄBNER's Einzelaufstellungen nur die Ausnahme bilden. Die Studie aber als Ganzes genommen, erkennen wir gerne an als eine der allerbedeutendsten Leistungen, die uns im Verlaufe der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der frühesten Kulturgeschichte des Menschen geschenkt worden sind. P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Vedder H. *Die Bergdama*. Teil I. L. FRIEDERICHSEN & Co. Hamburg 1923. Brosch. VI + 199 SS.

VEDDER's Buch gibt uns die seltene Gelegenheit, ein Völkchen kennen zu lernen, welches wahrscheinlich als die Urrasse Südafrikas anzusprechen ist. Es sind dies die Kattea der südafrikanischen Überlieferung, wie sie uns in BUSCHAN's Völkerkunde berichtet werden und wie sie heute noch unter den Buschmänner leben, welche sagen, daß vor ihnen schon ein Volk im Lande gelebt habe und heute noch leben soll (Journ. Afr. Soc., Vol. V, p. 385). Dieses Volk dürften die Bergdama sein, wie es VEDDER wahrscheinlich macht.

Der Autor zeigt uns nicht die Bergdama, wie sie uns geläufig sind, sondern die eigentlichen, von äußeren Einflüssen unabhängigen; die Bergdama in ihrer angestammten Kultur.

Bislang hatte man keine Ursache, die Bergdama den Kleinwüchsigen beizuzählen. VEDDER gelingt es, einen Volksstamm ausfindig zu machen, der wohl zwerghaft ist. Es sind das die Oukhoïn (Bergspitzenbewohner), im Gegensatz zu den Bewohnern der Ebene, welche, von den umliegenden Völkern beeinflusst und seßhaft geworden sind, die Ziege als Haustier angenommen haben, während erstere ein ausgesprochenes Nomadenleben führen. In den Bergdama haben wir eine Urnegerrasse Südafrikas vor uns, die älter ist als Bantu, Hottentotten und Buschmänner.

Die Benennung des Volkes wird aus Bergdamara, wie sie uns bis heute geläufig war, in Bergdama korrigiert, ebenso wie sich früher das Namaqua eine Verbesserung in Nama gefallen lassen mußte.

¹ SCHMIDT-KOPPERS: „Völker und Kulturen“, S. 194 ff.

² SCHMIDT-KOPPERS: „Völker und Kulturen“, S. 434 ff.

³ Für das Nähere bitte ich meine oben erwähnten Ausführungen zu vergleichen.

Verschiedene Sagen legen es nahe, daß die *Dama* älter sind als die sie umgebenden Völker (S. 7).

Daß die reinen *Bergdama* einer recht primitiven Kulturstufe angehören, geht aus ihrem Kulturbesitz deutlich hervor. VEDDER sucht es wahrscheinlich zu machen, daß die Hütte erst mit dem Besitz des Feuers den *Dama* bekanntgeworden ist. Als ersten Hütentyp registriert er den Buschwindschirm. Ein Busch wird mit Grashüscheln so ausgestattet, daß er das Feuer vor dem Winde wirksam schützt. Daraus entwickelte sich der eigentliche Windschirm. Die den *Dama* sonst noch eigentlichen Hütten stehen von jenen der Umwohner stark ab. Auch die Werftanlagen mit dem Werftbaum und der heiligen Feuerstelle in der Mitte stellt eine Eigentümlichkeit dar.

Obwohl sich auch bei den *Herero* das heilige Feuer findet, so stellt es VEDDER über allen Zweifel, daß kein Zusammenhang zwischen beiden vorliegt. Bei den *Herero* ist das heilige Feuer eine Erbschaft des Ahnen und stellt ihn so selber dar. Den *Dama* ist es eine Art be-seelten Wesens, dem auch kleinere Opfer dargebracht werden. Andere Feuergebräuche noch lassen das heilige Feuer der *Dama* als eine „originelle, kultische Einrichtung“ erscheinen (S. 19 ff).

Auch die sozialen Verhältnisse sind recht eigener Art. Es herrscht das Patriarchat. Der Familienvater ist das Werftoberhaupt mit besonderen Rechten und Pflichten. Jede Werft ist für sich etwas Ganzes, von anderen Unabhängiges. Dem Werfthauptling steht der Speisemeister, wenn auch in untergeordneter Stellung, zur Seite.

Im dritten Kapitel wird ausführlich über die Familie gehandelt, während das Folgende der Wirtschaft gewidmet ist. Die *Bergdama* stehen auf der niedrigsten Jagerstufe, auf der Stufe der Kleinjagd. Der Mann ist Jäger, die Frau Sammlerin von Feldfrüchten. Die Waffen des Jägers sind Pfeil und Bogen und auch die Lanze. Seine Stärke sind aber nicht diese Waffen wie etwa beim Buschmann, sondern das Fallenlegen.

Die Frau trägt den Löwenanteil zum Unterhalt der Familie bei. Ihr gehört auch die Hütte und die Feuerstelle. Der Mann ist nur Gast in ihrer Hütte, und kann ohne ihre Erlaubnis den Ertrag ihrer Sammelstätigkeit nicht an sich nehmen.

Heute ist im *Dama*-Land die Ziege bekannt, aber auch noch nicht überall. Verschiedene Bräuche weisen darauf hin, daß dieses Haustier von auswärts eingeführt worden ist. Anderes Vieh, auch das Huhn, scheint unbekannt zu sein. Des Hundes geschieht eine kurze Erwähnung.

Recht schätzenswert ist auch das Kapitel über die Religion, und zwar deswegen, weil „in manchen Büchern die *Bergdama* ein religionsloses Volk genannt werden“ (S. 176). Das Auffinden der eigentlichen *Dama*-Religion ist das Resultat einer mühevollen, vieljährigen Forscher-tätigkeit des Missionars gewesen. Hierüber äußert sich der Verfasser folgendermaßen: „Wenn Missionare, die schon von Berufs wegen sich mit den heidnischen Religionen befassen müssen, 50 Jahre vergeblich nach einer alten Religion suchen und dann endlich das Dunkel sich lichtet, dann sollte ein Forscher, dem nach kurzen Aufenthalt unter einem Volke, dessen religiöse Anschauungen nicht klar geworden sind, sich bescheiden und mindestens die Frage offen lassen“ ob nämlich das in Frage kommende Volk Religion habe oder nicht (S. 176).

Der *Dama* kennt ein höchstes Wesen, ††*Gamab* genannt. Wie ich anderwärts gezeigt habe¹, ist es das böse Prinzip in der Hottentottenreligion, und wohl auch identisch mit dem *Kaang* der Buschmänner. ††*Gamab* ist Herr über Leben und Tod. Er ruft die Menschen zu seiner Werft, die irgendwo im Himmel ist. Jene, die bis zu dieser Werft gelangen, werden bei ihm glücklich, welche aber den Weg verfehlen, scheinen als böse Gespenster auf der Welt umherirren zu müssen. Er ist Urheber von all dem, was lebt und wächst.

††*Gamab's* Vertreter auf Erden ist der Zauberer, welcher in seinem Namen den Menschen hilft gegen die ††*gamaga*, die bösen Geister. Eine Art Ahnenverehrung mit Gebeten und Opfern ist den *Dama* bekannt.

Da die Seelen der Verstorbenen aus dem Grabe erstehen können, um die Lebenden zu angsten, zumal wenn sie den Weg zur ††*Gamab's* Werft verfehlt haben, werden verschiedene Gebräuche beim Ableben und beim Begräbnis eines Menschen beobachtet, um seine Wiederkunft zu verhindern.

Bemerkenswert ist auch die Ansicht des Autors über die *Heiseb*-Gräber Südwestafrikas. Die großen Steinhäufen stellen demnach durchaus keine Ahnengräber dar, wie man gemeinlich

¹ Siehe oben S. 114 ff.

annimmt und wofür sie auch die Eingebornen ansehen, sondern es sind ursprünglich Grenzsteinhaufen, eine Art Schutz gegen feindliche Überfälle.

Das sechste Kapitel handelt über das Erbrecht und das folgende über den Dama-Dialekt. Es ist gewiß, daß die Dama ihre eigene Sprache gehabt haben, die heute in Vergessenheit geraten und durch das Nama ersetzt worden ist. Der Nama-Dialekt der Dama enthält viel Alt-timliches.

Das letzte Kapitel ist vom kolonialpolitischen, missionswissenschaftlichen, überhaupt vom kulturellen Standpunkt aus recht interessant und beherzigenswert. Es wird da unvoreingenommen gesagt, was Kolonisation und Mission dem Volke gegeben haben und geben können, und was sie ihm genommen haben. Die Bergdama scheinen in dieser Hinsicht ein Schulbeispiel zu sein.

Wir begrüßen das Werk doppelt, weil es uns noch in elfter Stunde das Volkstum vielleicht des ältesten Volkes Südafrikas aufzeichnet und so vor dem Untergang rettet, zumal da wir von den Dama bis heute eigentlich nichts wußten. Wir sind darum dem Verfasser für seine mühevollen, langjährigen Beobachtungen und Forschungen recht zu Dank verpflichtet.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Geiger Bernhard, Prof. Dr. *Die Amāsa Spāntas*. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung. Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 176. Bd., 7. Abh. Wien 1916.

Der vorliegende, 248 Seiten starke Band, ist aus einer Abhandlung erwachsen, für welche die philosophische Fakultät der Wiener Universität dem Verfasser im Jahre 1914 den Preis der „Dr. LEOPOLD ANTON und MARIE DIERL'schen Preisaufgabenstiftung“ zuerkannt hat; er löst die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung und Herkunft der altiranischen Göttergruppe der *Amāsa Spāntas*. Der Verfasser hat sich die Aufgabe nicht leicht gemacht. Mit einer ungewöhnlichen Belesenheit nicht allein im Avesta und in den Veden, sondern auch in den Quellenschriften der altsemitischen Religionen gewinnt er durch eine reiche Fülle philologischer Kleinarbeit die feste Basis für seine Schlußfolgerungen. Eine ganze Reihe schwieriger Stellen in den Veden und im Avesta finden dabei zum erstenmal eine befriedigende Deutung, viele neue Belege für die ursprüngliche Einheit der religiösen Vorstellungen der Inder und der Iranier werden beigebracht. Die Arbeit beginnt mit einer neuen etymologischen Erklärung des Namens *Amāsa Spānta*, den GEIGER in der Transkription BARTHOLOMAES schreibt, obgleich er ihn nach der ansprechenden Theorie ANDREAS' *Amurta Sponta* liest. Er verbindet das Wort *spānta* und seine Ableitungen nicht mit lit. *szventas*, slav. *svęto* (heilig), sondern mit der indischen Wurzel *pan-* = av. **span* (preisen, verherrlichen, bewundern), so daß der Name „die herrlichen Unsterblichen“ bedeuten würde. Es folgt eine ausführliche, bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Auseinandersetzung mit den bisherigen Ansichten über die *Amāsa Spāntas*. Der Verfasser folgt der Hauptsache nach der Theorie DARMESTETER's, wonach diese Göttergruppe ursprünglich Personifikationen abstrakter Begriffe dargestellt und sich erst später zu Schutzgottheiten gewisser Elemente und Naturreiche mit mythischen Zügen entwickelt hätte. Die Ansicht der sogenannten *école éranisante* (HARLEZ), die die religiösen Anschauungen der Iranier von denen der Inder möglichst abzulösen und als von diesen unabhängig hinzustellen versucht, werden mit einer erdrückenden Menge von Beweismaterial widerlegt. Dabei verläßt der Verfasser den durch den Titel gesteckten Rahmen und zeigt an dem Beispiele einer ganzen Reihe von Mythenfiguren die innige Zusammengehörigkeit der religiösen Vorstellungswelt beider Völker. Der Hauptteil des Buches stellt die Belege für die Identität der *Amāsa Spāntas* mit den indischen *Adityas* zusammen, wobei sich wieder bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Übereinstimmungen ergeben. Darnach gehen diese abstrakten Vorstellungen über Zarathustra in die indoiranische Urzeit, zum Teil aber auch auf gemeinsame Beeinflussung seitens einer fremden Kulturquelle — Sumer, Babylon — zurück. Der Verfasser bringt eine Menge von verwandten Zügen, welche die Vorstellungen von den *Amāsa Spāntas* und *Adityas* mit der religiösen Welt der Sumerer und Babylonier verbinden. Hierin liegt meines Erachtens eine der Hauptverdienste der Arbeit.

Es steht zu hoffen, daß das Studium der Baghazköi-Texte auch in dieser Richtung noch ungeahnte Aufschlüsse geben wird. Denn von seiten der indischen und iranischen Philologie wird nach GEIGER's erschöpfender und scharfsinniger Behandlung wohl kaum noch viel Neues über den Gegenstand zu erwarten sein. Die künftige Forschungsarbeit aber wird neben der vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte des alten Orients vor allem die Ergebnisse der modernen Ethnologie berücksichtigen müssen.

Dr. ROBERT BLEICHSTEINER — Wien.

Horten Max, Prof. Dr. *Die Philosophie des Islam.* Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, herausgegeben von G. KAFKA. Bd. 4. 385 SS. Oktav. Verlag E. REINHARDT. München 1924. Preis: Brosch. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—.

Das Problem der „Philosophie im Islam“ ist ein Neuland für die Forschung, da die Geistes- und Ideenentwicklung des Islam bisher fast nur eine Darstellung in Querschnitten fand, die aber auf die großen Zusammenhänge, auf das Werden und Wachsen der Gedanken nicht einging, wobei man den Umfang dieses Problems ganz übersah. HORTEN, dessen Verdienst es ist, die islamische Geisteskultur durchforscht und ergründet zu haben, sucht in dieser neuen, reifen und reichen Frucht seiner unermüdlichen Studien einen Längsschnitt zu legen und das Gesamtsystem der islamischen Weltanschauung zu entwerfen, indem er die einzelnen Philosophen, ihre Lehren und Schulen und die Fülle der Weltanschauungen in die gesamte orientalische Geisteskultur eingliedert und die verschiedenen Elemente und Schichten in ihrer Synthese darstellt. Bei dieser Betrachtungsweise erscheint die islamische Philosophie als eine von christlichem, griechischem, persischem und indischem Geiste befruchtete Schichtenfolge von Weltanschauungen. So bildet das vorliegende, verdienstvolle und treffliche Buch die Ergänzung zu seinen früheren Schriften und Werken oder vielmehr die Zusammenfassung der Studien über die islamische Geisteskultur.

Der erste Eindruck dieser fachmännischen Arbeit HORTEN's ist der einer ungeahnten Fülle der Richtungen, die sich deutlich von einander abheben, und einer großen Tiefe der Gedanken. Der Islam wird in einem anderen Lichte sichtbar, als wir ihn bisher zu sehen gewohnt waren: er ist eine absolut würdige und ernste Gesinnungsreligion mit besonders feinem ethischen Empfinden. Züge, die als christliche Einwirkungen erkenntlich werden. Wichtig ist vor allem die Unterscheidung von Emanationslehre und Manifestation, wobei diese letztere als der eigentliche orientalische Grundgedanke nachgewiesen wird. Sie zeigt sich in den pantheistischen und doketischen Systemen als die tiefere Schicht und bildet den Schlüssel zum Verständnis der Imamlehre. Politik und materielles Leben erhalten in dieser Weise Aufschlüsse aus der Weltanschauung, und in diesem Blicke wird die Gesamtkultur zu einer großen Einheit. Die Weltanschauung wird sodann zurückgeführt auf den Menschentypus und die psychische Morphologie, die das letzte Problem in der Kulturforschung bedeutet.

Dr. O. SPIES — Bonn (a. Rh.).

Schoy Karl. *Über den Gnomonschatten und die Schattentafeln der arabischen Astronomie.* 29 SS. Mit 5 Figuren. Quart. Preis: Kartoniert Mk. 2.50. HEINZ LAFAIRE. Hannover 1923.

Die bedeutende Stellung, die die Araber in der Geschichte der Naturwissenschaften bis in die Neuzeit einnahmen, ist allgemein bekannt. Ihre Verdienste an der Entwicklung der Naturwissenschaften übersehen wir jedoch bisher nur an den großen Tatsachen und Grundlagen; aber bei den Einzelheiten und Details z. B. auf dem Gebiete der Mathematik ist unsere Kenntnis nur ganz lückenhaft, da es an Einzeluntersuchungen nach den arabischen Quellen fehlt. Dies ist auch leicht verständlich, da derartige Studien höhere mathematische Kenntnisse an den Orientalisten stellen und anderseits gründliche Kenntnis des Arabischen von dem Mathematiker fordern. Beides vereint K. SCHOY in sich, der seit Jahren mit unermüdlichem Eifer diese Gebiete mit großem Erfolg bearbeitet. Seine vorliegende Arbeit füllt eine Lücke in der arabischen

Trigonometrie aus, indem sie die Tangensfunktion und ihre Bedeutung für die trigonometrische Rechnung darlegt. Dabei stützt sich der Verfasser auf unedierte Handschriften, durch die schon bekannte arabische Wissensschaffler, z. B. Ibn Yünus, Al-Birûni, in ihrer Bedeutung für die Mathematik klar werden.

Dr. O. SPIES — Bonn (a. Rh.).

Georg Jacob. *Märchen und Traum mit besonderer Berücksichtigung des Orients.* (Beiträge zur Märchenkunde des Morgenlandes, Bd. 1.) 111 SS. Oktav. HEINZ LAFAIRE. Hannover 1923. Preis: Halbleinen Mk. 3.—.

GEORG JACOB hat uns vor Jahren, als die türkischen Studien noch brach lagen, mit seiner nunmehr schon über 20 Bände fassenden „Türkischen Bibliothek“ beschenkt, die für die wissenschaftliche Volkskunde der Türken von grundlegender Bedeutung ist. Jetzt gibt der verdienstvolle Kieler Orientalist zusammen mit Dr. Th. MENZEL eine neue Sammlung „Beiträge zur Märchenkunde des Morgenlandes“ heraus, deren erster Band vorliegt. Bei dem Interesse, das die Märchenforschung in den letzten Jahren erweckt hat, wird diese neue Sammlung nicht nur den Orientalisten willkommen sein, sondern auch den Literaturhistorikern, Folkloristen und Religionswissenschaftlern neues und reiches Material bieten. Der erste Band gibt eine allgemeine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Märchen und Traum. Mit psychologischer Methode sucht der Verfasser den Traum und seine Probleme zu ergründen und setzt ihn in Beziehung zu den Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen des wachen Seelenlebens. Die Übertragung des Traumes in die Wirklichkeit läßt das Märchen entstehen. Indem der Verfasser von diesem Gesichtspunkte aus Stoffe und Bilder der Dichtung analysiert, versucht er viele Märchenmotive als Traumerlebnisse zu erweisen. An Hand von zahlreichen Beispielen aus der Literatur gelingt ihm durch tiefe Sachkenntnis und feinsinnige Behandlung äußerst glücklich dieser Nachweis. Das mit sachlichen Anmerkungen und einem trefflichen bibliographischen Wegweiser versehene Buch regt zu weiteren Untersuchungen an. Für die geschmackvolle Ausgabe mit verschiedenen Schattenschnitt-Reproduktionen gebührt der mutigen Verlagsbuchhandlung Anerkennung und Dank.

Dr. O. SPIES — Bonn (a. Rh.).

Malinowski Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific.* An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. With a preface by J. G. FRAZER. With 5 maps, 65 illustrations and 2 fig. Royal 8vo, I—XXXI + 1—560 pp. GEORGE ROUTLEDGE & SONS, London 1922. Price: 21/-net.

Doctor B. MALINOWSKI who gave us in 1913 the beautiful and valuable study “The Family among the Australian Aborigines”¹ has during the subsequent years, from 1914 to 1920, personally devoted himself to ethnological research in the South Seas. Three expeditions brought him chiefly into the northern part of the Massim District (Trobriand Islands). The intervening time he spent continually busy in working up provisionally the treasures collected, in Melbourne. The work here reviewed represents the first extensive publication from among the abundance of his equally thorough and successful studies.

MALINOWSKI, as it was to be expected from the author of the work quoted, has taken up his field researches in a most methodical and profound way. Being fully aware of the fact, that the natives would be prevented from behaving in accordance to their real nature, he generally lived alone among them.

In this manner he succeeded, in a comparatively short time, in acquiring a good knowledge of the native language, which, of course, offered the best key to an understanding of the native mind.

Thus MALINOWSKI gradually succeeded in taking down his notes in the native tongue, and consequently he is able to announce a “corpus inscriptionum Kiriwiniensium” that will be

¹ Compare the review of it in this periodical, vol. IX (1914), p. 1032ss.

valuable also from a linguistical point of view. Also, the temporary interruptions of his researches, and the immediate working up of the materials already gained, proved to be of great advantage, as by this means the lacunae still left were, from case to case, more clearly and distinctly to be acknowledged. Such obscure points could thus be made the chief object of a next expedition, and consequently in most cases cleared up fully.

The chief contents of the book are represented by the extensive treatment which has been given to the so-called *Kula*-System. By this term a rather peculiar kind of trade in goods is meant, such as it is taking place in a partly ceremonial, partly commercial manner, between the different groups. Only certain kinds of necklaces and bracelets are properly qualified as objects of the *Kula*. These are wandering, i. e., they change their holder. They bring and hand over these objects to each other with strict observance of many ceremonies, and make use of the occasions offered by these visits seemingly only by the way, but, in fact, in a rather extensive manner, to barter. Heavily laden with the produce and treasures of foreign islands, the bold "argonauts" finally return to their native island, Trobriand, where MALINOWSKI devoted himself especially to the study of this institution.

As far as can be seen from MALINOWSKI's work, the initiative for this kind of barter seems to come, in the first place, from the inhabitants of the Northern Massim District, i. e., that region where a greater influence of Polynesian culture and blood is certain. There can be seen, partly at least, obvious Polynesian types. There, too, more or less obvious, the Polynesian kind of chieftainship is to be observed. And there, finally, all the ceremonial apparel, which the whole *Kula*-institution is based on, has its roots. The growing-up of such a vivid barter-trade just in this geographical region has, besides the motive already mentioned, another distinct motive in the fact, that there different types of culture and production are bordering on each other. For it does not seem to me at all probable that the different local conditions, arising from the nature of the place and surely existing and effective with regard to this barter-trade, will, alone by themselves, account for its origin.

MALINOWSKI thinks himself the first to discover and classify, for ethnology, as a type a barter-trade of itself. In fact, there is hardly a second case known to ethnology where the dealing in goods, within the precincts of primitive tribes, has been so thoroughly studied and aptly represented. That is the more deserving gratitude of, as there are few branches of ethnology which have been so repeatedly neglected as has been the history of economics. And in the presence of such an intricate system of traffic in goods, as MALINOWSKI detected one cannot but think him right when he refuses to accept the evolutionistic conjectures with regard to primitive economics such as K. BÜCHER, in particular, has been inventing, in consequence of their insufficiency and incorrectness.

On p. 516 MALINOWSKI appears to unjustly narrow the leading ideas of the school of comparative cultural history, when he deems them to limit themselves to a showing of the phenomena arising from contact (on the basis of infiltration and transmission). In opposition to this point of view MALINOWSKI points out: "The influence on one another of the various aspects of an institution, the study of the social and psychological mechanism on which the institution is based, are a type of theoretical studies which has been practised up till now in a tentative way only, but I venture to foretell will come into their own sooner or later. This kind of research will pave the way and provide the materials for the others" (p. 516). These sentences include, it is true, a correct conception, but such a one as is by no means new to comparative cultural history. For, if I am understand him aright, MALINOWSKI's principle is, at least to a great deal, only a further deduction from the well-known maxim of E. GROSSE: Explaining the social type by the economic type. This principle holds good, of course, also in an extended application: Explaining of the different phenomena by examining the individual connection within which they are to be found. In our attempt to write the Cultural History of Mankind, from the methodical point of view of the school of comparative cultural history, we have, I believe, paid due attention in every case to this principle, as well¹.

Here I think MALINOWSKI does not attribute due importance to the study of cultural relations. How does he know, in the single case, whether a phenomenon he is just examining,

¹ SCHMIDT-KOPPERS, *Völker und Kulturen*, I. Regensburg 1924.

within its individual cultural connection at some place, is to be finally explained by these local conditions? Is there not a possibility, and has it not been already proved, too, in many cases that certain phenomena have not originated at all where we meet them to-day, but have immigrated from some other place? If such phenomena be made the object of a wholesale explanation, based solely on the conditions of their present surroundings, a true perception of the facts, and by these of true cultural history, could not be reached at. Well, what is thus granted to one phenomenon cannot be denied to another. If one has a foreign origin, the same may be the case with the other. Taking into account this possibility is one of the methodological fundamental principles of the school of comparative cultural history. On the other hand, of course, this school does not even dream of denying the possibility that a cultural element might have originated just where we meet it now.

But following up this argument, it is only a matter of course that, even then, when no foreign relation of the element is to be found, I cannot yet state with certainty the absence of such a one. For, even if I do not recognise it, and even when I never shall be able to recognise it, it yet may be a fact. In order to get a sure footing for research, the school of comparative cultural history, therefore, in the presence of such possibilities, places foremost, at first, those elements, the cultural connection of which is already ascertained, or, at least, proved to be more or less probable. I cannot see any other kind of way to get at objectivity in the field of ethnology, so indispensable for any real science. And all the criticism hitherto applied to this school has either failed to acknowledge this essential feature of its methods, or at any rate failed to give anything, even of but partly of equal value, as a recompense for it.

The abundance of most valuable materials that MALINOWSKI has given us I hardly was able to indicate in this review, much less to explain as it deserves. Therefore, I repeat that it is one of the most important and valuable ethnological works that have been published during recent years.

F. W. KOPPERS, S. V. D.

Landbeck Paul, Konsul. *Kongoerinnerungen. Zwölf Jahre Arbeit und Abenteuer im Innern Afrikas.* AUG. SCHERL, G. m. b. H., Berlin SW. 68, 1923, 194 SS.

Mit diesem Buche liegt wieder einmal ein Werk eines österreichischen Afrikareisenden vor. LANDBECK wurde im Jahre 1877 in Wien geboren. 1897 trat er bei der holländischen Gesellschaft N. A. H. V. (Nieuwe Afrikaansche Handels Genootschap) in Stellung. Zum Schlusse seiner Tätigkeit im Kongogebiet war er Faktoreichef.

LANDBECK will mit diesem Buche, wie er mir selbst einmal sagte, kein wissenschaftliches Werk bieten. Er wendet sich hauptsächlich an Leser, die selbst eine koloniale Laufbahn anstreben. Das Buch gibt aber gewiß auch dem Wissenschaftler manches Neue. Vor allem berichtet der Verfasser vieles aus dem Leben der Neger. Am beachtenswertesten erschienen mir die Kapitel „Einiges über die Gewinnung des Kautschuks“ und „Abergläubische Vorstellungen der Neger“. Das Werk enthält eine gute Karte des Kongogebietes und zahlreiche Illustrationen nach photographischen Aufnahmen des Verfassers.

LANDBECK beabsichtigt jetzt, einen neuen Band herauszugeben, in dem er seinen Aufenthalt bei den Patoa-Zwergen und Bena Lulua schildern wird.

Dr. KARL LANG — Wien.

Banse Ewald. *Wüsten, Palmen und Basare.* GEORG WESTERMANN, Braunschweig 1921. — *Harem, Sklaven, Karawanen.* Rikola-Verlag, Wien 1921.

BANSE legt uns in diesen beiden Arbeiten eine gute Psychologiestudie des Orientalen vor. Er gehört zu den wenigen, die mit großem Verständnis den Gedankengängen seiner geliebten Araber nachgegangen sind. Ich möchte ihn hierin mit MORRIER und KIPLING vergleichen. Wie diese vielleicht unbewußt, so gibt BANSE uns hier bewußt eine „expressionistische“ landeskundliche Studie, aus der noch mancher Orientforscher etwas lernen kann.

Nur mit seiner Reise in die „Libysche Wüste“ bin ich nicht einverstanden; er selber ist es ja auch nicht, wenn man zwischen den Zeilen richtig lesen kann. Zur Erklärung führt er

meine Mitteilungen vom 24./25. April 1914 in den Ägyptischen Nachrichten an. Ich habe ihn schon an anderer Stelle (Mitt. a. d. deutschen Schutzgeb. 1916) gegen die nicht ganz unge-rechtfertigten Angriffe der anglo-ägyptischen Regierung in der Egyptian Gazette vom 4. Mai 1914 verteidigt, aber ich muß doch offen aussprechen, dieser Reisebericht gibt eine ausgezeichnete Belehrung, wie man eine Wüstenreise nicht unternehmen soll.

Die beiden Bücher bleiben trotzdem ein wertvoller Beitrag zum Studium der Eingebornen-psychologie des islamischen Orientes.

PAUL BORCHARDT.

Batton Achatius, O. F. M., P. Dr. Wilhelm von Rubruk, ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tarta-ren. Franziskanische Studien, Beiheft 6, ASCHENDORFF. Münster i. W. 1921.

Der beste Kenner der mittelalterlichen Geographie YULE nennt RUBRUK „one of the most truthful and delightful of travellers“. Wir müssen deshalb R. P. BATTON dankbar sein, daß er in den Franziskanischen Studien einem Kreise von Nichtgeographen diesen so wichtigen Rei-senden in einer kurzen Beschreibung vorlegt. P. BATTON beherrscht sein Thema vollständig. Wer sich jedoch mit RUBRUK näher beschäftigen will, ist doch gezwungen, die ROCKHILL'sche Ausgabe, London 1900, mit ihren vorzüglichen Erklärungen zur Hand zu nehmen.

Ich hoffe, daß unser Autor seine Veröffentlichung als Vorarbeit für eine Neuherausgabe des RUBRUK'schen Reisebuches betrachtet, denn die Arbeiten der letzten 20 Jahre in Zentral-asien der deutschen und englischen Forscher haben eine große Menge neuen Materiales zutage gefördert. P. BATTON und der Franziskanerorden würden sich deshalb mit dieser Arbeit ein großes Verdienst erwerben.

PAUL BORCHARDT.

Ossendowski F., Dr. Tiere, Menschen und Götter. Frankfurter Soc. Druckerei, Frankfurt a. M. 1923. Geb. Mk. 6.—.

Man könnte wünschen, daß dieses interessante Buch nur ein spannender Reiseroman ware. Leider ist es grausame Wirklichkeit. OSSENDOWSKI mußte vor den Bolschewiken nach der Mongolei flüchten und wurde dort in die Kämpfe zwischen den Roten und Weißen, Mongolen und Chinesen verwickelt. Wir lernen hier die verworrenen Verhältnisse Zentralasiens kennen. China benutzt jetzt die Gelegenheit, um die unabhängige Mongolei wieder in ihre Gewalt zu bringen, während Rußland praktisch noch immer der Herr ist. Weiß oder rot bleibt hiebei ganz gleich.

Ich möchte besonders auf die Beschreibung des Teufelsflusses Yaga (S. 95) hinweisen, der vielleicht eine Erklärung für den Fluß Stranga des Alexanderromans gibt.

PAUL BORCHARDT.

Tauxier L. Le Noir de Bondoukou. Etudes soudanaises. Paris, Edition ERNEST LEROUX, 1921.

L'Administrateur des colonies TAUXIER nous a présenté de nouveau une de ses mono-graphies excellentes sur les nègres d'Afrique. Trop souvent la valeur de ses travaux serait dé-préciée, car seulement en travaillant de ses environs on sait estimer le mérite de ces ouvrages paraissants presque trop minutieux pour la publicité. L'auteur connaît le soudan français à fond par ses études personnelles qui ont duré de longues années. Heureusement il ne s'est pas borné à publier ses propres investigations, mais aussi dans une manière étendue il s'est intéressé de comparer ses résultats avec celles des voyageurs du moyen âge.

La région de Bondoukou (Haute-Côte-d'Ivoire orientale) a été déjà visitée par des diffé-rents voyageurs. Mais pour la première fois TAUXIER a appliqué dans ce volume à ces popula-tions semi-primitives la méthode d'analyse des faits sociaux de LE PLAY et de HENRI DE TOUR-VILLE. Nous ne recevons pas ici présentés seulement une foule des documents directs sur les Koulangos, les Dyoulas, les Abrons, races principales de cette région, mais aussi sur les petites races disparaissantes qui se trouvent encore ici.

TAUXIER a recueilli des vocabulaires des langues sur lesquelles on n'avait rien jusqu'ici et d'autres sur lesquelles on n'avait que très peu de chose. Dans l'appendice nous trouvons une publication historique très intéressante: Ngokho et Songo. Il me semble cependant, que TAUXIER ne connaisse pas les recherches fondamentales de MARQUART (Die Beninsammlung... mit Geschichte der Handelswege und Völkerbewegungen in Nordafrika, Leiden 1913) MARQUART a déjà indiqué que nous avons à distinguer sept différents lieux dans le Soudan avec un nom à peu près comme Gogo.

PAUL BORCHARDT.

Ratzel Friedrich. *Politische Geographie*. 3. Aufl. durch EUGEN OBERHUMMER. Großoktav, XVI + 627 SS., 47 Kartenskizzen. München 1923. R. OLDENBOURG.

Ein klassisches Werk wie RATZEL's *Politische Geographie* kann man nur anzeigen, aber nicht mehr besprechen. Seit ungefähr 10 Jahren war es im Handel vergriffen und wir müssen OBERHUMMER und dem Verlage dankbar sein, daß sie die Neuherausgabe des Werkes in diesen schwierigen Zeiten unternommen haben.

OBERHUMMER hat mit feinem Empfinden das alte Original bestehen lassen und seine Zusätze und Verbesserungen in Kursivdruck kenntlich gemacht. Nur so konnte uns auch der alte RATZEL „lebensfähig“ erhalten bleiben. In einem kurzen Anhang gibt OBERHUMMER einen Überblick über „Die politische Geographie vor RATZEL und ihre jüngste Entwicklung“. Er erwähnt darin RUBRUK und MARCO POLO. Ich vermisste jedoch BENJAMIN V. TUDELA (1170). Dieser Reisende gibt uns eine treffliche „politische Geographie“ seiner Zeit, die bisher noch viel zu wenig für diesen Zweig der Erdkunde ausgebeutet worden ist. Ein neues sehr reichhaltiges Register erleichtert in jeder Weise OBERHUMMER's Ausgabe.

PAUL BORCHARDT.

Hurel P. *Grammaire Kinuarwanda*. Maison-Carrée (Alger). Imprimerie des Missionnaires d'Afrique. 1920. 214 pp.

La grammaire est une réimpression du «Manuel de langue *kinyarwanda*» 1910. La nouvelle grammaire fut soigneusement revue. Malheureusement il s'y trouve un grand nombre d'erreurs mais qui sont signalées d'une exactitude scrupuleuse sur un papier volant joint à l'ouvrage.

La méthode dont la grammaire s'expose mérite d'être fort appréciée à l'égard du but pratique poursuivi au manuel. L'expression «Voyelle euphonique» p. 98 est un peu déplacée. Le *a* devant-bantu n'est point du tout euphonique. En ce cas on pourrait parler plutôt d'une harmonie vocale. La syntaxe est classique. Les salutations et formules de politesses sont traitées à fond et il ne serait qu'à désirer qu'elles fussent traitées autant dans chaque grammaire africaine.

Dr. KARL LANG — Wien.

Noel P. *Petit Manuel Français-Kanouri*. Paris, Librairie Orientaliste, PAUL GEUTHNER, 13, Rue Jacob, 130 pp. 1923.

Ce manuel excellent contient une préface par MAURICE DELAFOSSE. Il met le *kanouri* à l'ordre d'une série de langue pour laquelle il propose la désignation «nilo-tchadien». Ce groupe occupe la vallée du Nil depuis la première cataracte d'Assouan: à l'est il s'étend entre le Nil et Atbara, occupe la région entre le Nil Blanc et le Nil Bleu et va jusqu'au pays de la Dinka. À l'ouest il va jusqu'à Tibesti et occupe la majeure partie de Kordouan, Darfour et Quadai pour atteindre, avec le *kanouri*, les pays situés à l'est, au nord et à l'ouest du lac Tchad jusqu'au Demargou. Au groupe nilo-tchadien appartient, d'après DELAFOSSE, le nouba ou nubien, avec ses multiples dialectes: le *baria*, le *kounama*, le *toubou* ou *téda*, ou *gordn* du Tibesti, du Borkou, du Bodélé, du Mouritcha, etc.

L'auteur fut longtemps en pays de langue *kanouri*. Le livre figure non seulement de manuel, puisqu'il y est traité plus d'une matière nouvelle, quant à la morphologie ainsi qu'à des analyses méthodiques. En outre, le lexique Kanouri-Français contient nombre de mots, que je ne trouvais pas encore dans les grammaires de DUISBURG, KOELLE, etc.

Comme africaniste, c'est aussi à moi de savoir gré à M. LAVIT, gouverneur de la colonie du Tchad, et à M. BRÉVIE, gouverneur de la colonie du Niger, d'un avoir rendu la publication pécuniairement possible.

La liste des ouvrages déjà publiés sur la langue *kanouri*, ajoutée par DELAFOSSE à la préface, est très profitable. Les ouvrages sont énumérés de manière chronologique et même il y en a de tels qui ne sont pas encore publiés.

Il faut être heureux d'un tel africaniste qu'est DELAFOSSE, qui est tant initié à la littérature africaine. L'exposition de la grammaire est très claire. Les modifications dialectes méritent les hommages les plus sincères. Quant au texte, du matériel tout à fait nouveau est donné par les Fables et Ngari-Proverbes.

Au lexique pourtant un grand nombre de mots arabes empruntés semble être échappés à la vue. En été de cette année je ferai apparaître à l'«Anthropos» une de mes dissertations sur le mot arabe emprunté au Kanouri, à laquelle j'ajouterai une longue liste de mots arabes empruntés. Je suis d'avis que pour des études comparatives des langues, la connaissance des mots arabes empruntés, qui se trouvent aux langues africaines, soit indispensable.

Le présent manuel nouveau de la langue *kanouri* élargira sûrement notre savoir de cette langue et en comblera plus d'une lacune.

Dr. KARL LANG — Wien.

Sottas H. et Triston E. *Introduction à l'Etude des Hiéroglyphes*. Avec un portrait de Champollion. 3 planches et 5 figures. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER, 13 Rue Jacob, Paris. 195 pp., petit in-8, 1922.

On est obligé de convenir qu'en publiant leur œuvre à la mémoire de J. F. CHAMPOLLION, les auteurs français firent preuve de noblesse. Nous savons fort bien ce que fut réalisé par les efforts énormes de CHAMPOLLION.

En 1922 s'était écoulée justement une centaine d'années dès que CHAMPOLLION avait traité ses premières découvertes décisives à la célèbre «Lettre à Monsieur DACIER» (Paris 1822). Celle-ci fut suivie en 1924 par le «Précis du système hiéroglyphique» exposition détaillée de son système. Les chefs-d'œuvre du grand CHAMPOLLION, c'est à dire sa «Grammaire égyptienne» (1836-1841) et le «Dictionnaire égyptien» (1842-1843) ne furent publiés qu'après sa mort, par son frère CHAMPOLLION FIGEAC. Longtemps on ne pouvait citer une œuvre d'égale valeur. L'an 1822 représente la vraie date de la naissance de l'égyptologie scientifique. Les auteurs de cette œuvre à traiter à cette place en ont été très avertis et l'ont su remarquer justement dans l'introduction.

Le tableau des signes unilitères dans l'introduction est très sommaire. Les Notions de Chronologie Egyptienne sont usées tout juste d'une extrême précaution. Les renseignements sur le «déterminatif» ainsi que sur le «signe phonétique» et enfin sur les «compléments phonétiques» jugés au point de vue méthodique, sont à nommer excellents. Sur la direction et disposition matérielle de l'écriture ne fut jamais fait un rapport aussi détaillé, que je sache. Les renseignements sur les essais de déchiffrer, faits avant CHAMPOLLION, sont très remarquables. Bien qu'il faudra encore plus d'une réformation du tableau détaillé des principaux hiéroglyphes, l'œuvre des deux auteurs est pourtant excellent et il reste encore une œuvre fructueuse à la mémoire du fondateur de l'égyptologie, JEAN FRANÇOIS CHAMPOLLION.

Dr. KARL LANG — Wien.

Leland Locke L. *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*. The American Museum of Natural History 1923, 84 pp.

The beautifully illustrated book contains everything known at present with regard to the Knotted Ropes of the Peruvians, and also all the hints we are most desirous of to similar expedients in use with other peoples. 59 plates, 17 fig. of the letter-press, and a map facilitate effectively the study. From among the results of the book the following are especially to be pointed at:

1) The original destination of the Quipu was the record of numbers. It always wanted a commentary. The first missionaries were still using it in teaching.

2) The Quipu was not used for reckoning, the expedient for this purpose were maize corns and pebbles.

3) The use of different colors was perhaps an aid to memory, the colors having, perhaps, sometimes a symbolical meaning.

4) As a writing in its proper sense the Quipu has never been employed.

Besides a full list of the literature the reader will also find ample extracts of the most important authorities on Quipus.

F. DAM, KREICHGAUER, S. V. D.

Fuhrmann Ernst. *Mexiko III.* Hagen und Darmstadt 1922. 1 Bd. Quart, 55 SS. Text und 99 Tafeln. Kulturen der Erde, Bd. XIII.

Es erübrigt sich wohl, die vielen sachlichen Irrtümer und unbeweisbaren etymologischen Spielereien, die sich in dieser Veröffentlichung befinden, eingehend zu widerlegen. Wer sich das Bücherschreiben so leicht macht wie Herr FUHRMANN, kann freilich bequem so nebenher im Jahre ein Dutzend „Werke“ über die verschiedenen Kulturen des Erdkreises produzieren.

Immerhin ist das Buch als Ganzes glücklicherweise doch nicht vollständig verfehlt; die den zweiten Teil bildenden 99 Tafeln können als Materialveröffentlichung recht wohl unabhängig vom Texte verwendet werden und machen uns eine Anzahl interessanter Museumsstücke in großen, gut gelungenen Abbildungen zugänglich. Auch die kurzen erklärenden Beischriften sind leidlich brauchbar, wenn auch viele Ortsbezeichnungen unvollständig oder fehlerhaft gedruckt sind. Zu diesem Abbildungsteile des Werkes will ich nun nachstehend einige kurze vervollständigende und berichtigende Notizen beisteuern.

Gelegentlich gibt FUHRMANN bei den Objekten die Zugehörigkeit zu bestimmten alt-mexikanischen Kulturen an, aber er hat dabei nicht immer Glück (Taf. 17, 51 und 93) und andererseits läßt er typische Stücke unklassifiziert. So repräsentiert beispielsweise der vorzüglich wiedergegebene Feuergott des Wiener Naturhistorischen Museums (Taf. 15) eine unter den Teotihuacan-Altertümern häufig vorkommende Figur. Der originelle sitzende Jaguar der Taf. 37 gehört derselben Kultur an; die in Teotihuacan gefundenen riesigen Jaguarköpfe sind nur vergrößerte Ausführungen desselben Modells.

Bei den zapotekischen Figurengefäßen ist die Zugehörigkeit zu dieser Zivilisation immer angegeben; eine Ausnahme macht nur das auch dahin gehörige Stück Taf. 62.

Die beiden Objekte der Taf. 59 und 60 müssen sich mit der lakonischen Erklärung „Tonfigur“ begnügen. Es hätte immerhin dazu gesetzt werden können, daß sie, ebenso wie das Feuergefäß Taf. 75, der Mayakultur angehören. Auch die kühn als „Xochiquetzal, Blumen-göttin“ bezeichneten Stücke (Taf. 56 und 58) sind Maya-Altertümer.

Den auf Taf. 13 wiedergegebenen Affen hält FUHRMANN für einen Tlaloc, obwohl er an anderen Stellen (Taf. 31 und 78) derartige Darstellungen ganz richtig erkannte (oder vielleicht die Museumsangaben besser kopierte!).

Auch die Bestimmung des auf den Taf. 28/29 abgebildeten eigenartigen Tieres als Kröte ist abzulehnen. Wir kennen mehrere authentische Darstellungen von Fröschen und Kröten, die denn doch wesentlich von dem in Frage stehenden Objekte abweichen; dieses repräsentiert vielmehr ein merkwürdig stilisiertes Insekt.

Daß der Vogel, dessen Kopf fehlt (Taf. 18/19), einen Adler vorstellen soll, dürfte wohl Herrn FUHRMANN schwer fallen zu beweisen. Auf ähnlichen totonakischen „Palmas“ sehen wir immer einen Schopfvogel (Coxcoxtli?) dargestellt.

Gegen die Bestimmung als „Schlangenkopf“ (Taf. 26) spricht das rechts auf der Abbildung deutlich sichtbare Ohr. Nach dessen Form zu urteilen, dürfte es sich eher um einen Jaguar handeln.

Auf Taf. 31 spricht FUHRMANN von dem „Schmuck des Windgottes Quetzalcoatl“. Das auf der veröffentlichten Photographie sichtbare Emblem ist aber das der Tanz- und Lustbarkeitsgötter, das den Namen oyohualli hatte und mit dem der Affe, der lustige Tänzer, sehr häufig erscheint.

Der Tonkopf Taf. 68 stammt nicht aus Teotihuacan (Staat Mexiko), sondern aus Tehuacan (Staat Puebla). Vgl. dazu SELER, Ges. Abh., Bd. II, S. 322.

In dem schönen, seiner Dekoration nach sicher aus der Mixteca (Staat Oaxaca) stammenden Tongefäß der Taf. 87 glaubt FUHRMANN „Chiriqué-Stil“ zu erkennen, verweist es also nach dem fernen Costa Rica oder Panama.

Die auf den Taf. 92 und 93 abgebildeten Stücke sind nicht eigentliche Steinkisten, sondern Steinwürfel, und dann gehören sie auch nicht dem Grassimuseum (d. h. dem Städtischen Museum für Völkerkunde) in Leipzig, sondern dem Nationalmuseum in Mexiko. Außerdem ist das zweite Exemplar nicht aztekisch, sondern ähnelt dem Kunststil von Xochicalco (siehe SELER, Ges. Abh., Bd. II, S. 160).

H. BEYER — Mexiko.

Szinnyei Josef. *Die Herkunft der Ungarn, ihre Sprache und Urkultur.* Ungarische Bibliothek, erste Reihe, Nr. 1. Berlin und Leipzig 1920. Verein wiss. Verleger, 57 SS.

Der Verfasser gibt eine wirkungsvolle Skizze der bisherigen Forschung über die ungarische Sprache in ihrem Zusammenhang mit dem finno-ugrischen Sprachenstamm. Er führt die Lautgesetze an, vergleicht wichtige Wortklassen und einzelne grammatische Erscheinungen. Die nicht unbedeutenden Einflüsse der türkischen Sprache stammen größtenteils aus den letzten 1000 Jahren. Ein kleiner tatarischer Rest muß als Erbschaft aus der Zeit betrachtet werden, da das finnisch-ugrische und das tatarische Urvolk noch nicht getrennt waren.

Im zweiten Teil wird aus den Bezeichnungen einzelner Kulturelemente auf die älteste Lebensweise der Ungarn geschlossen. Besprochen werden die Geräte des Fischfanges und der Jagd, der Stand der Viehzucht, des Landbaues, der Hausarbeit, des Handels, der Kriegführung, und der Wohnung, dann der Besitz von Metallen, die Zusammensetzung der Familie und des Staates und die religiösen Begriffe. Vielleicht schließt ein Ethnologe noch die Zeugnisse der Archäologie, der Sage, der Geschichte und der Gebräuche dem hiergebotenen interessanten Materiale an.

Die sprachlichen Resultate lassen darauf schließen, daß die Stammfamilie dem primitiven Kulturkreise noch nicht entwachsen war. Sie fertigte ihre Angeln aus Zweigen, sie besaß Bogen und Pfeil, Hund und Schaf, später das Schwein und zuletzt durch die Iranier auch das Rind sowie das Gold.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Beyer Hermann. *El llamado „Calendario Azteca“.* Descripción e interpretación del Cuauxicalli de la „Casa de las águilas“. Mexico 1921. Liga de ciudadanos alemanes. VII + 129 SS. 1 Taf. und 250 Fig.

Der in der mexikanischen Archäologie sehr bewanderte Verfasser gibt in diesem prächtig ausgestatteten Buche eine genaue Beschreibung und ausführliche Erklärung des vielfach als „Kalenderstein“ bezeichneten Monumentes der Azteken. Er beweist aus den Arbeiten seiner Vorgänger und aus eigenen Studien, daß der Stein mit dem mexikanischen Kalender nur äußerliche Beziehungen besitzt. Vielmehr hat er ohne Zweifel als Gegenstand des öffentlichen Kultes der aufgehenden Sonne gedient. BEYER folgt der Ansicht SELER's, wenn er das gewaltige Bild als Quauxicalli bezeichnet. Diesen Namen werden manche Mexikanisten nicht für passend halten. Es wäre ja möglich, daß der Stein ein „Adlergefäß“, eine Opferschale zur Aufnahme des Herzens und des Blutes der Opferrmenschen ersetzen sollte; aber da wir nicht wissen, wie die alten Mexikaner selbst das Bild benannt haben, so sollten wir einen so unpassenden Namen heute nicht wählen. Der Stein besitzt weder die an solchen Kultgegenständen gewöhnlich angebrachten Bilder von Adlerfedern, noch hat er die Form einer Schale. Er stellt eine Scheibe dar, wie sie in den Handschriften vielfach als Kultbild der Sonne zu sehen sind. Gleich der großen Mehrheit dieser letzteren dürfte auch der „Calendario azteca“ in senkrechter Stellung, ähnlich wie in Fig. 195 des Buches, aufgestellt gewesen sein.

Der Verfasser bleibt in diesem Buche ganz auf dem Standpunkte der älteren Ethnologie stehen. Er hat zwar gute Gründe für die Verwandtschaft des Calendario azteca mit dem Quauxicalli, aber mit den Methoden der kulturhistorischen Schule wäre er etwas weiter gekommen. Er hätte mit ihnen auch Gründe für das Hervorgehen der Bildplatte aus der Schale angeben können.

Die Schale ohne Sonnenbild im Innern ist offenbar das ältere Kultgerät, und zwar in der Neuen wie in der Alten Welt (Susa, Kreta, Hinterindien). Sie ist in Mexiko allem Anschein nach eine Erbschaft von dem mütterrechtlich orientierten Toltekenvolke, aber in blutigerer Verwendung. In geschlossenen totemistischen oder nomadistischen Kreisen treffen wir die Kultschale nicht, wohl aber in mütterrechtlichen. In letzteren genießen Schalen aller Art, Kessel, Krüge, Brunnen, kraterförmige Abgründe, Höhlen (natürliche wie künstliche), Rachen, geöffnete Schädel, Kultschächte, Körperöffnungen, hohle und ausgehöhlte Baumstämme, Bambusrohre, Kanues usw. mehr oder weniger Verehrung; sie spielen wenigstens als Amulette oder in den Mythen eine auffällige Rolle. Das war auch bei den Tolteken der Fall, die sogar selbst, gleich Sonne und Mond, aus Höhlen auf die Erde gekommen sein wollten, wie anderswo die ersten Menschen aus Bambusrohren, Brunnen, hohlen Bäumen u. dgl.

Die von den unterworfenen Tolteken beeinflussten Nauas waren nun aber mehr totemistisch gerichtet. Sie nahmen die Schale zwar an, setzten aber ihre eigene Gottheit, die aufgehende Sonne auf deren Boden, und die Kröte mit unnatürlich weit aufgesperrem Rachen auf die Unterseite der Schale; im Rachen hielt letztere das Opferrmesser. Diese „Erdkröte“, die nach SELER „aus ihrem Rachen das Steinmesser, d. h. das Licht entläßt“, fehlt auch nicht ganz auf dem zur Scheibe entwickelten Quauxicalli, dem Kultbild der aufgehenden Sonne. Wenn dieses Bild, wie in Fig. 195 des Buches, an einem Pfeiler oder an einer Wand aufgestellt war, konnte man die Rückseite niemals sehen, und so brachte man, als Ersatz der Erdkröte, auf der Vorderseite zwei Drachen an, aber so, daß die aufgesperren Rachen sich unten befanden. Jedes der Tiere hält den Kopf eines Gottes im Rachen, das rechte den Sonnengott, das linke den Feuergott. Letzterer ist nun aber nicht selten Vertreter des Mondes, so daß also in den Drachen der Aufgang von Sonne und Mond symbolisiert ist.

Der hier skizzierte Gedankengang enthält nichts Unwahrscheinliches, und er geht ohne Zwang aus der Kulturkreislehre hervor. Möge aber auch ohne ihn das interessante Buch den Ethnologen vielen Nutzen bringen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Lehmann Walter und Doering Heinrich. *Kunstgeschichte des alten Peru*, erläutert durch ausgewählte Werke aus Ton und Stein, Gewebe und Kleinode. Verlag ERNST WASMUTH A. G. Berlin 1924. 90 Goldmark.

Die Verfasser haben ein Prachtwerk ersten Ranges geschaffen, das zumeist den Künstler und Forscher, aber auch weite Kreise der Gebildeten interessieren wird. Das Material ist sorgfältig aus den ungemein reichen archäologischen Schätzen von öffentlichen und Privatsammlungen ausgewählt und enthält viele bisher nur dem Spezialisten bekannte Objekte.

Im Texte sind 62 Abbildungen enthalten. Von den 140 Tafeln sind 12 in prächtigen Farben ausgeführt; in ihnen kommen alle deutlich ausgesprochenen Stile Perus zu ihrem Rechte, darunter auch der expressionistische. Mehr als in der Kunst anderer Länder treten symbolische Formen auf, die mythische Gegenstände betreffen oder der Zauberei dienen, wie die Schädeltröphäe. Einzelne dieser Symbole sind auch in Mexiko und Ostasien heimisch, so die den Plejaden ähnliche Punktgruppe, die Swastika, die gekrümmte Spitze, der Treppenmäander, das Wolken- und Regensymbol u. a.

Die Kunst bietet mehr Anhaltspunkte zur Erkennung von Beziehungen des Südens zum Norden als man noch vor wenigen Jahren vermutete. LEHMANN zieht schon mehrere Parallelen zwischen Peru und dem Toltekenland, er weist besonders auf Teotihuacan hin, aber auch auf alle Spuren bis zum Golf von Nicoya. Bezüglich des Weges „begnüge ich mich mit der Problemstellung“. An Material wird es bei der Ausarbeitung wohl schon im nächsten Jahrzehnt nicht mehr fehlen.

„Peru, dessen Reichtum seit der spanischen Eroberung sprichwörtlich geworden ist, fängt jetzt erst an, sich archäologisch zu entschleiern, und bestätigt seinen großen Reichtum auch in dieser Hinsicht würdig einer großen Vergangenheit. Dringend zu hoffen und zu wünschen ist, daß weitere planvolle Grabungen die bisher gewonnenen Ergebnisse der Forschungen bestätigen und erweitern mögen.“

W. LEHMANN, der historische Studien stets gepflegt hat, fügte auch in die Darstellung der peruanischen Kunst, wie früher in die der mexikanischen, einen geschichtlichen Abschnitt ein. Bei der äußerst spärlichen Überlieferung, die sorgfältig benützt ist, mußte das Hauptgewicht auf die archäologischen Resultate gelegt werden, aber auch auf diesem Wege lassen sich einzelne grobe Umrisse gewinnen. Sie sind auf zwei Tafeln dargestellt. Tafel B hätte wohl durch Wahl eines anderen Formates übersichtlicher gestaltet werden sollen, denn in ihr liegt für den Archäologen der Schwerpunkt des ganzen Werkes.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Antonius Otto. *Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere.* I—XVI + 1—337 SS. Mit 144 Abb. im Text. G. FISCHER. Jena 1922. Preis: Brosch. Mk. 6.—, geb. Mk. 8.50.

Das vorliegende Werk trägt dem behandelten Gegenstand gemäß einen vorwiegend naturwissenschaftlichen Charakter zur Schau. Aber trotzdem bietet es auch dem Kulturhistoriker und Ethnologen sehr viel.

Das Buch erscheint in einen allgemeinen und in einen speziellen Teil gegliedert. Im ersteren erörtert der Verfasser die Quellengebiete der Haustiergeschichte, denen er dann Bemerkungen über Veränderungen durch die Domestikation folgen läßt. Als letztes Quellengebiet der Haustiergeschichte figuriert die Völkerkunde. Leider muß man dem Verfasser im wesentlichen recht geben, wenn er von einer geradezu souveränen Verachtung redet, mit der die meisten Reisenden aller Forschungsrichtungen über die Haustiere der von ihnen besuchten Länder hinweggehen. Als rühmende Ausnahmen werden hervorgehoben G. SCHWEINFURTH, F. STUHLMANN, H. JOHNSTON und R. PÖCH. Auch darin hat ANTONIUS recht, wenn er betont, daß ein eingehenderes Studium der außereuropäischen Haustiere der Völkerkunde selber am meisten zugute komme. Das ist um so mehr der Fall, nachdem es scheint, daß wir in den Trägern der ältesten Tierzucht Vertreter eines eigenen Kulturkreises, desjenigen des viehzüchterischen Nomadismus nämlich, zu erblicken haben, dessen erstmalige Herausarbeitung P. W. SCHMIDT zu danken ist¹.

Im speziellen Teil seines Buches behandelt ANTONIUS dann der Reihe nach die wichtigeren Haustierarten. Besonders eingehende Berücksichtigung finden Hund und Pferd, weil dem Verfasser hier eigene neue Forschungen zu Gebote standen.

Ein großes Problem bildet auch für ANTONIUS der Dingo in Australien. Als ein interessantes Zusammentreffen darf es wohl bezeichnet werden, daß ANTONIUS und der Schreiber dieses, obwohl von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, doch hinsichtlich der Einwanderung der Dingos zu einem völlig gleichen Resultat gelangt sind. ANTONIUS neigt zur Annahme, daß der Dingo erst im Gefolge des Menschen, und vielleicht nicht einmal des ersten, nach Australien eingewandert ist und dann daselbst stellenweise wieder verwilderte. Ganz unabhängig von ANTONIUS' Arbeit hatte ich zu derselben Frage, nur vom ethnologischen Standpunkte aus die einschlägigen Tatsachen abwägend, im „Mensch aller Zeiten“, Bd. III, S. 401, geschrieben: „Der Dingo findet sich heute in Australien zum Teil in gezähmtem, zum Teil in wildem Zustande. E. HAHN dürfte im Rechte sein, wenn er annimmt, daß derselbe trotzdem erst mit dem Menschen seinen Weg nach Australien gefunden hat und dort dann zum Teil wieder verwilderte. War es somit die sogenannte Bumerangkultur, die den gezähmten Dingohund mit sich führte? Und erklärt sich so, daß Tasmanien ohne Hund war?“ Am selben Orte habe ich dann auch eine kurze Zusammenstellung über die Verbreitung des Hundes in den verschiedenen Schichten der Urkultur gegeben, soweit zuverlässiges Material hierfür bereits vorliegt. Dieses Material läßt schon hinreichend klar erkennen, daß der Hund nicht von allen, sondern nur von einem Teil der Urvölkergruppen in Zucht genommen war.

Einen methodisch richtigen Standpunkt fixiert ANTONIUS auch mit der Bemerkung, daß ebenso wie der Hund schon sehr früh seinen Weg nach Australien fand, auch Uramerikaner ihn

¹ Vgl. SCHMIDT-KOPPERS, „Völker und Kulturen“ I, S. 194ff.

mit nach Amerika eingeführt haben können¹. Die mutmaßliche Ausgangsform der ältesten Haushunde sieht der Verfasser in den kleinen südlichen Wölfen; indes genauer den eigentlichen Urahnen des Haushundes zu bestimmen, ist mit Sicherheit noch nicht möglich. „Der Dingo und zum Teil auch die primitivsten *Parias* stellen zwar keinen Rest eines eigentlichen *Canis ferus* dar, wohl aber einen solchen der allerältesten Haushunde und können uns daher einen Begriff geben von dem Aussehen der Hunde, die unsere Vorfahren bei ihrer Einwanderung in Europa mitgeführt haben“ (S. 138).

Für das Hausschwein stellt ANTONIUS drei Domestikationsherde auf, einen im Ostseengebiet, einen anderen südöstlich der Alpen und einen dritten in Ostasien (S. 241). Der Verfasser meint, daß uns für die örtliche und zeitliche Fixierung der letzteren Gruppe noch alle Anhaltspunkte fehlen, fragt sich dann aber selbst, ob wir in ihr nicht vielleicht doch die älteste Domestikation des Schweines zu erblicken haben (S. 245). Vom Standpunkte der kulturhistorischen Ethnologie aus kann diese Frage schon mit ziemlicher Sicherheit bejaht werden. Denn das Schwein erscheint im Bereiche der ethnologischen Kulturen zuerst innerhalb der freimutterrechtlichen Kultur (Pfahlbaukultur, Bogenkultur GRÄBNER's) als Haustier. Daß aber die Heimat dieser Kultur irgendwo im südöstlichen Asien zu suchen ist, hat dieselbe große Wahrscheinlichkeit für sich².

Ähnlich liegt die Sache mit der ältesten Zucht des Rindes. ANTONIUS lehnt entschieden C. KELLER's Bantenghypothese ab. Beim Banteng (Hinterindien, Sundagebiet) liege vielmehr eine späte Haustierwerdung vor. Demgegenüber stellt der Verfasser dann auf: „Wahrscheinlich hat ein nordalpiner, irgendwo in Europa oder Westasien gelegener Domestikationsherd das *Brachyceros*vieh, eine im Mittelmeergebiet anzusetzende Domestikation des *Bos primigenius* das *Primigenius*vieh geliefert“ (S. 193). Soll hiermit auch eine Lokalisation der ältesten Rinderzucht angezeigt sein, so möchten wir uns vom ethnologischen Standpunkte aus nicht ohne weiteres damit identifizieren. Denn als Herd und Heimat der ältesten Rinderzucht glauben wir dieselbe Kultur ansprechen zu müssen, von der vorhin bei Behandlung des Schweines schon die Rede war. Der Banteng freilich kommt da wohl nicht in Betracht, denn sein Gebiet liegt zu weit südlich. Aber wie wäre es mit dem Zebu, von dem ja auch ANTONIUS bemerkt, daß es auf den Ur selbst oder auf eine ihm sehr nahe stehende Form zurückgeführt werden müsse?

Hiermit nehmen wir Abschied von dem anregenden und lehrreichen Buche, das Dr. ANTONIUS uns geschenkt hat. Es ist klar, daß im Rahmen einer kurzen Besprechung sein auch für den Ethnologen bedeutungsvoller Inhalt nur mehr angedeutet und keineswegs voll erschöpft werden konnte.

P. WILH. KOPPERS, V. S. D.

Zeller Moritz. *Die Knabenweihe*. Eine psychologisch-ethnologische Studie.

Arbeiten aus dem völkerkundlichen Institut der Universität Bern. I. Heft. 160 SS. Brosch. PAUL HAUPT, Akadem. Buchhandlung, vorm. MAX DRECHSEL, Bern 1923.

Der Verfasser versucht in der vorliegenden Studie eine psychologische Erklärung der Knabenweihen. Zu diesem Zwecke führt er zunächst eine Reihe von Beispielen vor. Daran schließt er einen Überblick über die wichtigsten der bisherigen Erklärungsversuche. An dritter Stelle endlich folgt der eigene Versuch, vornehmlich mit Hilfe der Psychoanalyse eine Erklärung für die Pubertätsgebräuche zu geben.

Der Ertrag der Arbeit ist nicht groß. Bei der Methode, die der Verfasser befolgt, ist das auch kaum anders möglich. Die Neuentwicklung der Völkerkunde zur historischen Disziplin scheint ihm unbekannt geblieben zu sein. Im Mittelpunkt der Knabenweihe steht nach ZELLER die Beschneidung. Warum bleiben die Jugendweihen so primitiver Stämme, wie der Andamanesen³ und der Südaustralier⁴, unberücksichtigt? Da wäre freilich zutage getreten, daß diese

¹ Über die Haustiere des präkolumbianischen Amerika schenkte uns mittlerweile eine neue zusammenfassende Studie R. E. LATCHAM (*Los animales domésticos de la América pre-colombiana*, Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, III [1922], p. 1—199).

² „Völker und Kulturen“ I, S. 287 ff., 575 ff.

³ E. H. MAN, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, London 1883.

⁴ HOWITT, *The native Tribes of South East-Australia*, London 1904. Vgl. P. W. SCHMIDT, *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes*, Paderborn 1923.

eine Knaben- bzw. eine Jugendweihe kennen, aber noch ohne Beschneidung. Dasselbe gilt vom urkulturellen Feuerlandstamm der Yagan, bei denen P. M. GUSINDE und der Schreiber dieses März 1922 das Fest der Jugendweihe aktiv miterleben konnten¹. Die Beschneidung tritt erst, wie FR. GRÄBNER und W. SCHMIDT das zuerst herausgearbeitet haben, im totemistisch-vaterrechtlichen Kulturkreis (Kultur des höheren Jägerturns) in die Erscheinung². Einige Züge von dem Bilde, das ZELLER, gestützt auf DARWIN und S. FREUD, von der Urhorde entwirft, trägt die totemistische Kultur in der Tat zur Schau. Aber, wie gesagt, erstens nur einige wenige der Züge dieses Bildes und zweitens sind das nicht Züge einer „Urhorde“, sondern einer bereits über die Urzeit hinaus entwickelten Kultur.

Klarerweise ist also zunächst die gegebene historisch-chronologische Folge der Tatsachen zu berücksichtigen, daraufhin erst kann nützlicherweise eine psychologische Durchdringung und Erklärung des Materials versucht werden. Wenn übrigens die Psychoanalyse in allen ihren Zweigen auf so schwachen Füßen steht, wie in den von FREUD (Totem und Tabu) und hier von ZELLER versuchten Anwendungen auf die Völkerkunde, dann kann es um ihren wissenschaftlichen Charakter wirklich nicht sonderlich gut bestellt sein.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Neubert Max. *Die Dorische Wanderung in ihren europäischen Zusammenhängen.* Das prähistorische Eröffnungstück zur indogermanischen Weltgeschichte. Eigener Verlag des Verfassers. Auslieferung für den Buchhandel: KOCH, UEFF & OETTINGER, G. m. b. H. Stuttgart 1920. 126 SS. und eine Tafel.

Dieses wertvolle Buch schlägt zur Gewinnung neuer Resultate auch neue Wege ein. „Das Prähistorisch-Wesentliche kann nur aus einer gewissen Distanz erkannt werden ... Wenn die großen Zusammenhänge in markanter Zeichnung hervortreten sollen, dann müssen die feinen Schraffierungen flächenhaft zusammenfließen.“ Dieser Notwendigkeit entsprechend hat der Verfasser die Mühe nicht gescheut, sich in alle Spezialgebiete einzuarbeiten, auch in die sonst am meisten vernachlässigte Ethnologie. Die Resultate entsprechen aber auch seinen Bemühungen.

Die dorische Wanderung ist nur die dem Fernerstehenden auffälligste Erscheinung des ganzen behandelten Komplexes, und nicht einmal die wichtigste. Aber es kam, so scheint es, dem Verfasser darauf an, das Interesse der an Vertretern reichsten Wissenschaft, der Philologie zu gewinnen, denn diese muß zuerst und am meisten in die veränderte Forschungsrichtung gezogen werden.

Wer waren die Prähellenen? Davon geht die Untersuchung vorteilhaft aus. Der Verfasser weist von neuem mit Nachdruck auf die noch zu wenig gewürdigte Tatsache hin, daß so viele vorarische und unarische Ortsnamen gleich sind für Kleinasien und für das ägäische Gebiet. Vor den Ariern wohnte hier überall ein Volk mit sonnigem, viereckigem Haus, wie es dem mutterrechtlichen Kreise eigen ist, während die Indogermanen noch lange mit der Wohngrube belastet blieben und dem dunklen Zelt.

Die geschichtliche Bevölkerung des ägäischen Gebietes ist nur durch eine tiefe Umwälzung von der vorhistorischen getrennt, „durch die Staffelbruchspalte zwischen seinem Bronze- und seinem Eisenalter“.

Es läßt sich auch „nur eine Gottheit, von der sakralen Anlage des Neolithikums bei Chäronea bis zur Hauskapelle des Palastes von Knossos im ägäischen Kulturkreis archäologisch nachweisen als der Gegenstand universaler Verehrung und als der Inbegriff alles religiösen Empfindens der pelagischen Autochthonen ... die Herrscherin über das Universum, über Erde, Wasser und Firmament, die Urmutter überhaupt, die Magna Mater, die unter verschiedenen und im Laufe der Zeit wechselnden Namen bei allen Völkern der mediterranen Rasse ihre Kultstätten innehatte, als Kybele in Kleinasien, als Dea syria, und unter tausend Namen und Gestirnsabzeichen von Nana bis Istar, von Isis bis Hathor, auf das eine Naturprinzip der feuchten,

¹ W. KOPPERS, *Unter Feuerland-Indianern*, Stuttgart 1924.

² SCHMIDT-KOPPERS, *„Völker und Kulturen“* I, S. 238 ff.

passiven und fruchtbaren Materie reduzierbar im alten Babylonien und in Ägypten". NEUBERT berührt sich hier mit MARR und seinen „Japhetiten“.

In diesen geschlossenen Kulturkreis brachten die Hellenen vom Kaukasus her das Eisen; andere indogermanische Gruppen trugen es bis nach Spanien, aber den Nordgermanen fehlte es noch lange Zeit. Sie waren offenbar schon vor der Entdeckung der Eisentechnik in ihre dauernden Sitze eingezogen.

Ein köstliches Zeugnis von dem Ausstrahlungspunkte des Metallititanen führt NEUBERT nach MEISSNER an, einen Brief des Hethiterkönigs Chattušil aus Kappadokien an Ramses II. „In betreff des reinen Eisens, wegen dessen du an mich schriebst, so ist reines Eisen in Kiswadna in meinem versiegelten Vorratshause nicht vorhanden. Eisen zu machen war jetzt eine ungünstige Zeit, aber ich habe geschrieben, reines Eisen herzustellen. Vorläufig ist es noch nicht fertig; wenn es aber fertig ist, werde ich es dir schicken. Jetzt schicke ich dir nur eine eiserne Schwertklinge.“

Nach Griechenland kam mit dem Eisen ein neuer Stil: die geometrischen Formen von Dipylon. Weit davon im Westen war es ebenso, in Hallstatt. Ja „landfremd und ohne jede Vermittlung, geschlossen tritt der neue Stil wie in Mitteleuropa so auch in Italien ins Leben.“ „Er ging aus keiner anderen als der Kunstschule des Kaukasus hervor.“ NEUBERT erkennt nämlich den kaukasischen Gürtelblechen grundlegende Bedeutung für den Stil der ersten Eisenzeit zu.

Die dorische Wanderung war allem Anschein nach nur ein verhältnismäßig unbedeutendes Glied einer viel weiter greifenden Völkerbewegung. „Stellt man die Frage, welche Ursache schon vor der großen Bewegung vom Jahre 1100, als deren unmittelbarer Anstoß das Eindringen der sibirischen Skythen durch das kaspische Völkertor angenommen wurde, auch vor der Erschütterung, welche die Völkerschaften des Mittelmeergebietes nacheinander aufrollte, die ehemalige indogermanische Einheitsfront von Skandinavien bis Turkestan auflöste, die eigentlichen Arier lossprengte vom Gros der europäischen Indogermanen, so kann als eingreifende Störung wieder nur das tschudische Vorfühl aus Innerasien in seinem ersten Stadium gefunden werden.“

Das Buch wird gewiß von seiten mancher Indogermanisten in einzelnen Punkten Widerspruch finden. Es wird aber auch manchen Archäologen und Philologen zu besserer Würdigung der Ethnologie anregen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Holma Harri, Phil. Dr. Member of the Finnish Academy of Sciences, *Omen Texts from Babylonian Tablets in the British Museum concerning Birds and other Portents* I. Texts. Leipzig, the Asia Publishing Co. (HARRASSOWITZ), 1923 (XXVI Plates).

An babylonischen Ominatexten herrscht kein Mangel. Die große Zahl der erhaltenen Exemplare verdanken wir nicht bloß den Zufälligkeiten der Überlieferung, sie hat ihren Grund noch vielmehr in der großen Wertschätzung, welcher die Wahrsagekunst und Zeichendeuterei im alten Zweistromland sich erfreute. Der Mann aus dem Volk nahm in seinen privaten Angelegenheiten die Dienste der Wahrsagepriester, die innerhalb der Priesterschaft eine eigene Klasse für sich bildeten, ebenso gern und ausgiebig in Anspruch wie der königliche Hof für wichtige Unternehmungen und große Staatsaktionen. Astrologie, Opferschau, Becherwahrsagung, die Beobachtung der Mißgeburten bei Mensch und Tier, des Fluges der Vögel und aller möglicher anderen Dinge dienten als Mittel, den Willen der Götter zu erforschen. Ein ganzes künstliches und kompliziertes System von Regeln war ausgebildet, nach denen die Vorzeichen zu deuten waren. Trotz Veröffentlichung und für ihre Zeit recht guter, zum Teile allerdings jetzt stark veralteter Bearbeitung vieler solcher Texte durch LENORMAND, VIROLLEAUD, BOISSIER, HUNGER, DEUNEFELD und trotz der mehr als 700 Seiten zählenden Ausführungen in JASTROW's Religion Babyloniens und Assyriens über dieses Kapitel stellen sich der Einzelerklärung noch immer die größten Schwierigkeiten entgegen, die nur zum geringsten Teil durch den unvollkommenen Erhaltungszustand verursacht sind, zum weitaus größten Teil vielmehr in den Texten selbst, und zwar in sprachlicher und sachlicher Hinsicht liegen. Jeder neuveröffentlichte diesbezügliche

Text muß daher als willkommene Hilfe begrüßt werden, die noch bestehenden Dunkelheiten weiter aufzuklären. Neues hiehergehöriges Material aus dem Berliner Museum hat nun E. EBELING in seinen „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts“, besonders in dem eben erschienenen 9. Heft vorgelegt, während der finnische Gelehrte und Diplomat H. HOLMA hier auf 26 autographierten Tafeln bisher (mit einer Ausnahme) noch nicht edierte namentlich auf Vögel und andere Tiere Bezug nehmende Ominatexte aus dem British Museum, die er dort bereits im Jahre 1913 kopiert hat, der Öffentlichkeit zugänglich macht. Hinter einer solchen Arbeit steckt immer viel Mühe und Entsagung, die vom Fernerstehenden wenig geschätzt und anerkannt wird. Für ihn gewinnt eine derartige Publikation erst Wert, wenn sie von einer guten philologischen und sachlichen Textbearbeitung begleitet ist, die mit der nötigen fachkundigen Literaturkenntnis und Belesenheit Paralleltexte aufsucht, darnach ergänzt und verbindet, zumal wenn es sich wie hier um lauter noch dazu teilweise sehr kleine Bruchstücke handelt. Eine solche Bearbeitung kündigt H. HOLMA erfreulicherweise an und stellt dafür die jedenfalls sehr schätzenswerte Mithilfe B. LANDSBERGER's in Aussicht. Möge das Erscheinen nicht allzulange auf sich warten lassen, so daß die Texte auch den Nichtassyriologen zugänglich werden. Schon jetzt aber hat sich HOLMA den Dank der Assyriologen verdient, die nicht mehr so leicht wie früher die Möglichkeit haben, am British Museum selbst die Originale einzusehen und Abschrift davon zu nehmen. Die Autographen sind, wenn auch nicht von der Vollkommenheit etwa der SCHRÖDER'schen, doch deutlich und gut leserlich. Die Reihenfolge der Texte ist im großen und ganzen die der Museumsnummern, eine vorläufige Klassifizierung nach dem Inhalt ist den Autographen vorausgeschickt.

Privatdozent Dr. F. NÖTSCHER — Würzburg.

Kugler Franz Xaver, S. J. *Von Moses bis Paulus.* Forschungen zur Geschichte Israels, nach biblischen und profangeschichtlichen, insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen. ASCHENDORFF. Münster in Westfalen 1922. XX + 536 SS.

Der Verfasser hat mit diesem Buche ein neues Feld seiner Tätigkeit betreten. Neben Problemen der Keilschriftforschung und der orientalischen Chronologie bearbeitet er darin mit großem Erfolge religionswissenschaftliche Stoffe. Über letztere allein soll hier ein kurzer Bericht gegeben werden, da diese dem ethnologischen Kreise angehören.

KUGLER führt eine Anzahl stark umstrittener Fragen aus der Geschichte des israelitischen Volkes der Lösung zu oder wenigstens ihr entgegen. Unter den zehn verschiedenen Abhandlungen beschäftigen sich mehrere mit kultischen und sozialen Darstellungen, vor allem des Pentateuch, und dann auch der jüngeren Bücher bis herunter zur Apostelgeschichte. Einzelne von den Ergebnissen mögen hier genannt werden: Das Altargesetz Exod. 20, 24f. bezieht sich nicht auf Privatopfer an jedem beliebigen Orte, sondern auf den Kult am Zentralheiligtum, besonders auf die Opfer an den drei großen Festen des Jahres. — Die kultgesetzlichen Bestimmungen Deut. 12, 2—27 bilden logisch und chronologisch ein harmonisches Ganzes, sie legen das Grundgesetz fest von der Einzigkeit der Kultstätte und umschreiben dessen Anwendung unter verschiedenen Verhältnissen. — Mehrere klare Anzeichen liegen vor, daß die Richterzeit das Gesetz kannte, nur vor der Bundeslade dürfe geopfert werden; auch ist es höchst wahrscheinlich, daß Samuel jenes Gesetz respektierte, so oft er aus eigenem Antrieb opferte oder opfern ließ. — Die Angabe des Chronisten, daß Samuel Levit war, läßt sich mit aller Sicherheit als zutreffend nachweisen. — Die für die späte Einführung des Versöhnungstages von der Kritik geltend gemachten Gründe erweisen sich als hinfällig. — Sowohl die Könige von Juda als auch die von Israel begannen das Jahr am 1. Nisan. — Die Kultreform Josias begann lange vor der Auffindung des Gesetzbuches. — Die Bevölkerungslisten 1, Chron. 9 und Neh. 11 gehören der letzten Königszeit an. — Die israelitischen Feste zeigen nach den drei Quellen *JE*, *D* und *P* weder in der Wahl der Opferstätte, noch in der Zahl, noch im Charakter, noch auch im Anfangstermin und der Dauer einen nachweisbaren Unterschied.

Die klare Darstellung der Beweismomente wird von allen Lesern begrüßt werden. Nur selten benützt der Verfasser zur Stützung seiner Folgerungen unbedeutende und nebensächliche

Umstände, wie es auf diesem Gebiete sonst so häufig geschieht. Trotz des oft spröden Stoffes bleibt der Stiel überall anregend.

Vom „Anthropos“ wird der Leser auch einige Bemerkungen über die eigentlich ethnologische Seite des Buches erwarten, so sei auch darüber etwas beigefügt.

KUGLER erwähnt, daß die Israeliten von manchen fremden Völkern außer sehr bedenklichen Bräuchen auch recht würdige entlehnt haben, wie die Orientierung des Bundeszeltes nach den Himmelsrichtungen, die Einteilung des Zeltes und einzelne seiner Ausstattungsstücke, ferner die Beschneidung, die liturgische Verwendung des Wassers und des Feuers, die Form des Altares usw. Der Ethnologe kann hier noch auf einige andere Entlehnungen hinweisen, die von den Semiten kaum erwähnt werden. Zuerst ist die hervorragende Stellung zu nennen, welche die Semiten (aber auch die meisten anderen mütterrechtlich beeinflussten Völker) den Toren und Türen zuweisen, den Türpfosten, dem Türsturz, den Schwellen und den Höhlen. Am Tore findet das Gericht statt, Heli sitzt vor den Türpfosten des Bundeszeltes, Jephthe läßt bei seinem Gelübde das Tor eine Rolle spielen, Absalom hält seine Empfänge unter dem Tore, David wohnt im Torgemach von Machanaim, Türpfosten und die Tore selbst werden mit Opferblut besprengt, über dem Türsturz eines neuen Hauses wird ein Opfer dargebracht, dessen Blut auf die Schwelle fließt, unter der Schwelle werden Bauopfer begraben, in Babylon treten Hausgötter auf „als Wächter gegen Dämonen und Hexen am Tore des Hauses“ (94). — Hierin bekundet sich teils eine große Achtung, zuweilen auch eine Scheu gegenüber den Toren, die bei außerisraelitischen Völkern auf religiöser Kulte beruht¹. Die Israeliten selbst erfüllen manche dieser Gebräuche mit neuem, würdigerem Inhalt. Sie lassen sich aber doch zuweilen den Toren gegenüber zu ungehörigen, abergläubigen Handlungen, wie zu den Bauopfern unter der Schwelle, verführen.

Eine zweite weit verbreitete, vielleicht totemistische Sitte, die auf die Israeliten überging, bestand in der den Säulen erwiesenen Ehre. Die Phönizier betrachteten ihre heiligen Säulen als Wohnung Gottes. Darius, Sesostis und Alexander d. Gr. ahmten die phönizischen „Säulen des Herakles“ nach, die ältesten Kreter besaßen heilige Säulen, aber auch die Israeliten hatten am Tore des Tempels die angesehenen Säulen Jáchin und Booz. Josias trat beim Verlesen des neu gefundenen Bundesbuches an die Säule, um dessen Worte vorzulesen und die Säulenhallen waren in Jerusalem ebenso beliebt wie bei Griechen und Römern. Aus all dem kann man aber keinen ersten religiösen Einfluß fremder Völker auf Israel ableiten, ebensowenig als bei uns aus dem Gebrauch der Sonnenwendfeuer oder des Weihnachtsbaumes.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Stummer Friedrich D., Dr. *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen.* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. XI, Heft 1/2.) Paderborn 1922. F. SCHÖNINGH. XIV + 190 SS. Großoktav.

Bei dem Versuch, wechselseitige Beziehungen zwischen benachbarten Religionen aufzuzeigen, ist die Religionsgeschichte, wenigstens soweit der alte vordere Orient in Betracht kommt, bisher allzusehr an äußeren Ähnlichkeiten und gewissen allgemeinen auffallenden Übereinstimmungen haften geblieben, die sich aus der überlieferten religiösen Literatur unschwer erkennen ließen. Untersuchungen, die den Einzelheiten auf den Grund gehen, sind verhältnismäßig selten. Indem vielmehr Philologen ohne das rechte religiöse Verständnis und Theologen ohne das unentbehrliche philologische Rüstzeug — eine rühmliche Ausnahme ist I. HEHN, Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913 — über diesbezügliche Fragen schrieben, gelangten sie vielfach zu Ansichten, die einer genaueren Prüfung nicht standhielten. Auf diese Weise kam die altorientalische Religionsgeschichte, namentlich soweit sie das Alte Testament in den Bereich ihrer Betrachtung zieht, nicht ohne eigene Schuld in weiten Kreisen in Mißkredit. Soll auf diesem Gebiet etwas Ersprößliches geleistet werden, so müssen vermutlich verwandte Erscheinungen in geduldiger Arbeit bis auf ihren letzten Grund verfolgt und soweit als möglich klargestellt werden. Aus vielen so gewonnenen Bausteinen läßt sich dann vielleicht ein Haus errichten.

¹ Vgl. „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 272.

Einen schätzenswerten Beitrag hiezu liefert die Arbeit STUMMER's. Er hat einen von der religionsgeschichtlichen Forschung arg vernachlässigten Zweig in Behandlung genommen, die religiöse Lyrik der Sumer bzw. Akkader und des Alten Testaments, und vergleicht sie zunächst hinsichtlich ihres Aufbaues. In minutiöser Kleinarbeit versucht er einige babylonische Elemente im Aufbau alttestamentlicher Psalmen festzustellen und ihre Entwicklung zu verfolgen (S. 8). Indem er von dem Begriff der literarischen Gattung vorläufig absieht, unterscheidet er in der hymnischen Literatur, sowohl der babylonischen als der hebräischen, zwei große Gruppen, Individualpsalmen und Gesänge der öffentlichen Liturgie. Als Norm für die erste, wie es scheint, größere Gruppe findet er ein sechstheiliges Kompositionsschema, bestehend aus Anrede, Herrlichkeitschilderung (der Gottheit), Selbsteinführung des Beters, Elendschilderung oder Klage, Bitte, Schlußformel. Die zweite Gruppe zeigt im wesentlichen den gleichen Aufbau, als besondere Kompositionsformen finden sich bei ihr Litaneien, „motivabwandelnde Gruppen“ und Gottesrede.

Es ist von vornherein nicht zu erwarten, daß das Schema für alle Fälle paßt und alle Psalmen sich ohne weiteres darin einfügen lassen. Zunächst haben die öffentlichen Liturgien auch den Individualpsalm beeinflußt und umgekehrt, sodann konstatiert STUMMER verschiedentlich ein „Wandern“ von Kompositionselementen innerhalb des Schemas, ferner weist er hin auf bemerkenswerte einzelne Unterschiede — trotz aller Gleichheit im Prinzip — im Aufbau der babylonischen auf der einen und der hebräischen Lieder auf der anderen Seite, die auf einer größeren Innigkeit und stärkeren Betonung des ethischen Moments beim israelitischen Beter zu beruhen scheinen, und bringt auch verschiedene Fälle einer „Emanzipation vom starren Schema“ bei; endlich schließt er mit einem eigenen Kapitel über Auflösung des Kompositionsschemas, die wieder im Hebräischen weiter fortgeschritten ist als im Babylonischen.

Die Frage, ob die hebräischen Dichter von babylonischen Vorbildern beeinflusst sind, bejaht STUMMER und die Gründe, die er dafür beibringt, sind jedenfalls beachtenswert, obwohl sich bis jetzt ein bestimmter babylonischer Hymnus als Vorlage für einen bestimmten alttestamentlichen Psalm nicht erweisen läßt. Endgültig wird sich diese Frage wie viele andere damit zusammenhängende freilich erst entscheiden lassen, wenn die beiderseitige religiöse Lyrik auch auf ihren Inhalt geprüft und eventuell auch noch mit den ägyptischen Hymnen verglichen ist. Darüber ist sich STUMMER selbst klar und er stellt zwei weitere diesbezügliche Untersuchungen in Aussicht, deren Erscheinen hoffentlich durch die gegenwärtigen mißlichen Verhältnisse nicht allzulange hinausgeschoben wird.

STUMMER bearbeitet in seiner Schrift Neuland, das muß bei der Beurteilung im Auge behalten werden. Wenn ein Feld zum erstenmal gepflügt wird, kommt es wenig darauf an, daß alle Furchen sofort schnurgerade sind, die Hauptsache ist, daß man einmal den Anfang gemacht hat, Unebenheiten lassen sich später leicht beheben. Es verschlägt deshalb wenig, daß man in einzelnen Punkten anderer Ansicht sein kann. Namentlich kann man bezweifeln, ob alle Psalmen, die STUMMER als Beispiele heranzieht, sich so, wie er es will, auf die einzelnen Teile seines Schemas zerlegen lassen. Daß das Schema aber überhaupt existierte und angewendet wurde, das hat STUMMER wohl erwiesen. Er hat sich seine Arbeit keineswegs leicht gemacht. Die angezogenen Texte, sumerisch-akkadische wie hebräische, sind zum Teil recht eingehend behandelt, z. B. Psalm 40, 109, 118; ihre Erklärung ist durch die klare Herausstellung des Aufbaues wesentlich gefördert worden. Man kann nur bedauern, daß der Verfasser wegen der Enge des zur Verfügung stehenden Raumes sich in der Mitteilung seiner Textbearbeitungen Beschränkung auferlegen mußte.

Privatdozent Dr. F. Nötscher — Würzburg.

Berliner Rudolf und Borchardt Paul. Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan.

Mit 15 Textbildern und 20 Foliotafeln, 31 SS. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN) Verlag. Berlin 1922. Preis: Gr.-Mk. 15.—.

Zwei Fachleute haben hier auf einem Felde gearbeitet, welches noch unerforscht war. Über kurdisches Kunstgewerbe besitzen wir noch keine Veröffentlichungen und in den bekannten Museen noch weniger geschlossene Sammlungen. Nur Pforzheim hat die schöne v. LUSCHAN'sche Sammlung, die jedoch in ihren kurdischen Stücken aus einer ganz anderen Gegend westlich

zwischen Diarbekir und Malatia stammt und fast vollständig dem Balkanisch-vorderasiatischen Kreise angehört. Aus diesem Grunde müssen wir Verfassern und Verlag besonders dankbar sein. Der Verlag hat wie stets einen geschmackvollen Druck mit 22 Foliotafeln herausgebracht.

BORCHARDT war als alter Orientreisender im Kriege als Dolmetscher in Kurdistan und hat die Gelegenheit trotz der schwierigen Verhältnisse ausgenutzt, um eine Sammlung zusammenzubringen, die uns in Formen und Ornamentik fast vollständig erscheint. Auf dem Rückzuge von Bagdad gingen leider einige wichtige Stücke verloren und die ganze Sammlung wurde in Konstantinopel als deutsches Eigentum beschlagnahmt, jedoch 1921 von der Entente wieder freigegeben. Ich spreche die Hoffnung aus, daß dieselbe in ein öffentliches Museum kommt, um dem Schicksal aller Privatsammlungen — der Auflösung — zu entgehen, nachdem sie durch so viele Schwierigkeiten hindurch gerettet worden ist.

BORCHARDT hatte sich als Geograph scheinbar darauf beschränkt, was er an Ort und Stelle festgestellt hat, zu berichten, während der Münchener Kunsthistoriker BERLINER sich mit Datierung und Lokalisierung der Arbeiten befaßte. Wir stehen hier fast auf völlig neuem Boden und so kam es, da beide Autoren in ihren Ansichten weit auseinandergehen, zu dem glücklichen Gedanken, beide Meinungen vorzulegen.

Die Zusammenarbeit von verschiedenen Fachleuten ist immer vorteilhaft. Es ist bei so schwierigen Fragen nicht notwendig, daß sie übereinstimmen. In diesem Falle haben wir deshalb Gelegenheit, uns mit beiden Ansichten auseinanderzusetzen.

Da die Silberschmiede in Kurdistan seit alters her fast nur Juden sind, so tauchte sofort die Frage auf: Haben wir es mit jüdischen oder kurdischen Arbeiten zu tun und wie müssen wir die Stücke datieren?

Die dortigen Juden selbst halten die gutgearbeiteten Stücke für ziemlich alt und BORCHARDT erzählt auch, daß einzelne Stücke alten Familienschmuck darstellen, der damals ganz wie bei uns während Krieg und Hungersnot gegen Silbergeld umgetauscht wurde.

BERLINER hält diese Stücke für neuzeitlich und verlegt sie in das zweite bis dritte Viertel des 19. Jahrhunderts, während BORCHARDT sie wie die Silberschmiede zum Teil für alt hält. Auch nimmt er im Gegensatz zu BERLINER bei Dekorierung und Flächeneinteilung altorientalische und nicht neuzeitlich-abendländische Einflüsse an.

Ich bin BORCHARDT's Meinung. Suleimanije, der Sammelort, wurde zwar erst 1788 als Grenzstadt von den Türken gegen Persien gegründet. Der größte Teil der Juden stammt jedoch aus Karadagh 30 km südwestlich von Suleimanije. Dieser Ort war zu zwei Drittel von Juden bewohnt und wurde 1878 bis auf die Grundmauern von den Hamawend im Aufstande zerstört und von den Bewohnern verlassen. Es steht also dem nichts entgegen, daß die als alt bezeichneten Schmuckstücke wirklich einige hundert Jahre alt sind und in Karadagh gearbeitet wurden. Hierdurch würden manche Fragen ihre Lösung finden. Es wäre auch für die Juden, welche BORCHARDT lange kannten, kein Grund vorhanden gewesen, sich über das Alter wesentlich falsch zu äußern. Für diese spielte im großen ganzen nur das Silbergewicht eine Rolle, denn die Feinheit der Arbeit wird von den Kurden weniger bewertet als die Menge des Edelmetalles. Auch gaben sie bedauernd zu, daß derartig gute Arbeit nicht mehr im Bereiche ihrer Kunst läge.

V. LUSCHAN hat diese Frage eigentlich schon beantwortet. In seinem „Vorderasiatischen Volksschmuck“ (Österr. Monatsschrift f. d. Orient 1884) schreibt er: „Es gibt keine Mode im Orient; so hat der Goldschmied mit der manuellen Kunstfertigkeit, die er von Eltern und Vorfahren ererbt, gleichzeitig einen Schatz altüberlieferter Formen übernommen und er folgt in Stil und Technik hundert, ja tausendjähriger Tradition.“ Dieser Anschauung schließe ich mich vollständig an und wenn BORCHARDT sich vorsichtig ausdrückt und seinem Mitarbeiter BERLINER nicht sehr entgegentritt, so würde ich bei den Stücken I—V, die BERLINER abendländisch-neuzeitlichen Einflüssen unterworfen glaubt, altorientalische Ableitung annehmen und diese Stücke mindestens für 150 bis 200 Jahre alt schätzen. Die gute Erhaltung würde nicht dagegen sprechen, da diese Stücke als kostbarer Familienbesitz nicht besonders benutzt wurden.

Die Ornamentik der Stücke finden wir schon seit alter Zeit in diesem ganzen Kulturkreise. Ich sehe deshalb mit BORCHARDT den Einfluß am Orte und von Osten, keineswegs aber neuzeitlich von Westen. Bei Erklärung der Halbkreise mit Kugeln und Sehne auf Taf. V bin ich jedoch BERLINER's Ansicht, der hier Überreste von Blattvoluten sieht. Ich verweise auf die Silberkanne Nr. 317 im Smirnoff, die ebenfalls ein ganz ähnliches Blumenmotiv wie der

Spiegel Taf. I zeigt, ein weiterer Beweis gegen den Einfluß europäisch-neuzeitlicher Flächeneinteilung.

Bei einer Neuauflage würde ich vorschlagen, einzelne besonders wichtige Abbildungen sassanidischer Kunst beizufügen, ebenso fehlt zur Beurteilung eine genaue Untersuchung des Rohstoffes der Arbeiten. Auch nehme ich an, daß BORCHARDT sich nicht darauf beschränkt haben wird, allein die Silberschmiede zu studieren. Uns fehlen in gleicher Weise jegliche Nachrichten über das kurdische Kunstgewerbe. Es wäre deshalb sehr zu begrüßen, wenn Autoren und Verlag bei einer Neuauflage dieses zu einem Werke über Kunstgewerbe in Kurdistan ausdehnen würden.

Den Teppichkenner BERLINER möchte ich auf den kurdischen Teppich in Neugebauer und Orendi, Handbuch der orientalischen Teppichkunde, hinweisen, der ein ganz ähnliches Tulpenmuster wie der Kopfschmuck Taf. IX und die Gürtelschließe Taf. II zeigt. Auch ich bin der Ansicht, daß die sassanidische Kunst mehr zu berücksichtigen ist. Eine Ornamentik mit 24 Kugeln ist kein Zufall, ebenso möchte ich auch auf die 22 Kugeln bei der Rosette in Lotosblütenform hinweisen (Taf. XI, Nr. 1). M. A. STEIN hat bei seinen Ausgrabungen in Zentralasien genau das Gleiche von 22 Kugeln eingefast gefunden (Serindia Taf. IV, P. XLVII). Bei der skorpionartigen Öse Taf. III würde ich eher an Steinbockhörner denken. Auf Taf. II halte ich auch den Halbmond auf den Seitenkuppeln einfach für die Mondsichel mit der Venus.

BORCHARDT hat für die einheimische Ableitung auf einen der besten Kenner der persisch-sassanidischen Kunst, HERZFELD hingewiesen, den ich nach seinem Werke „Am Tor von Asien“ zitieren möchte: „Sie helfen alle, die Erscheinungsformen der Zierkunst zu erklären, die in der islamitischen Welt die Herrscherin im weiten Reich der bildenden Künste wird.“

P. A. FRAEBEL, S. V. D.

Scheidt Walter. *Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde* (Familienanthropologie). Mit 11 Textabb., 216 SS. J. F. LEHMANN's Verlag. München 1923.

Seit die Vererbungsregeln G. MENDEL's wiederentdeckt wurden, hat die Vererbungsforschung einen ungeahnten Aufschwung genommen. Auch die physische Anthropologie wurde von ihr gewaltig beeinflusst. Das vorliegende Buch ist eine Anleitung zur praktischen biologischen Familienforschung und erfüllt seinen Zweck voll und ganz. Nicht nur der Arzt und Anthropologe, sondern auch jeder Laie, der sich für die biologischen Probleme seiner Familiengeschichte interessiert, wird das Buch mit Erfolg benützen können. Da jedoch die Anleitung in erster Linie die Verhältnisse in den Ländern europäischer Hochkultur berücksichtigt, kann im Rahmen dieser ethnologischen Zeitschrift auf die Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

Daß derartige Untersuchungen aber auch bei außereuropäischen Völkern ein dringendes Desideratum sind, braucht nicht besonders betont zu werden. Im ersten Teile werden die theoretischen Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Familienkunde behandelt. Der zweite Teil ist den praktischen Anweisungen für die Individualaufnahmen, für die Anordnung der Beobachtungen und für die Anlage von Familienstatistiken gewidmet. Jede familienanthropologische Untersuchung muß von der Beschreibung¹ und Messung aller Mitglieder der Familie, des Geschlechts, der Sippe und der Sippschaft, die einer Untersuchung zugänglich sind, beginnen. Wertvoll erscheint es mir, das W. SCHEIDT auf eine Reihe von Merkmalen hinweist, die ganz oder teilweise psychisch bedingt sind, wie die Gangart², das

¹ Vgl. hiezu V. LEBZELTER: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. Verlag des „Anthropos“, Mödling-St. Gabriel 1923. Für eingehende Untersuchungen die großen Lehr- und Handbücher der Anthropologie (MARTIN, HRDLÍČKA, DUCKWORTH, TOPINAND).

² Über die Art des Gehens bei außereuropäischen Völkern ist nicht viel bekannt. Ich möchte diejenigen Leser, die Gelegenheit haben, solche Beobachtungen zu machen, speziell auf dieses Problem, unabhängig von der Familienforschung, verweisen. W. SCHEIDT schreibt (S. 142): „Unter elastischem (federndem) Gang mag man eine Gangart verstehen, welche durch eine gute, doch nachgiebige Spannung des ganzen Körpers gekennzeichnet ist; der steife Gang ist mit geringer Biegung der Knie und hartem Aufsetzen des Fußes (meist der Ferse) verbunden. Wiegender Gang kommt zustande, wenn die Verlegung des Körpergewichtes vom Standbein auf das Schwungbein mit einer runden, stark wahrnehmbaren Bewegung des

Mienenspiel, der gewöhnliche Gesichtsausdruck, die Sprechweise, die Gewohnheitsbewegungen und der allgemeine Wesenseindruck. Es mag dahingestellt sein, wieviel gerade bei diesen Eigentümlichkeiten durch Nachahmung erworben und wieviel vererbt ist, jedenfalls sind es Dinge, die das Interesse auch des rein auf das Physische orientierten Ethnologen in Anspruch nehmen sollten. Die Merkmale, (nicht pathologische) physische, die bisher in der menschlichen Vererbungsforchung berücksichtigt wurden, sind sorgfältig zusammengestellt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließt das Werk, dem Muster familienanthropologischer Beobachtungs- und Fragebogen beigegeben sind.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Lehmann J., Dr. *Die Ornamente der Natur- und Halbkulturvölker*, mit einem Beitrag zur Entwicklung der Ornamente und ihrer Verwertung für Kunstgewerbe und Architektur. Mit 61 Taf. 160 SS. Frankfurt a. M. 1920, JOSEPH BAER & CO.

Die Ornamente der Naturvölker sind noch lange nicht genug gewürdigt worden. Arbeiten hierüber, wie sie etwa die Wiener kunsthistorische Schule über die Kulturvölker geliefert hat, stecken noch in den ersten Anfängen. Auch das vorliegende Buch mit seinem reichen Material und seinen wichtigen Literaturangaben kann nur als entferntes Vorbereitungsmittel zu den genannten Studien dienen. „Es soll aber dem ein Führer sein, der sich über einzelne Ornamentstile genauer informieren will.“ Aus den Resultaten des Verfassers mögen folgende angeführt werden:

Viele Uornamente sind weit verbreitet, aber manche scheinbar einfache Elemente sind recht selten.

Bei den Kulturvölkern Europas und Asiens besitzt nur die Volkskunst noch Urelemente, in der hohen Kunst sind sie fast verschwunden.

Die komplizierten Ornamente der Naturvölker und Halbkulturvölker sind größtenteils stark vermischt mit Uornamenten oder überhaupt nur Komplexe solcher einfacher Formen. Kein Volk, das von den Ethnologen und Anthropologen zu den primitivsten gerechnet wird, besitzt Ornamente, die sich über die einfachsten Ornamente hinausheben.

Grad- und Krummlinigkeit eines Ornamentes haben bei Beurteilung der Verwandtschaft im allgemeinen nichts zu sagen.

Das Buch wird dem Kunsthistoriker und dem Ethnologen nützlich sein. Für letzteren wäre eine größere Berücksichtigung jener Elemente von Nutzen, die symbolischen Wert besitzen, wie die Familie der Hakenkreuze, der Mäander, der Stufen, der Spiralen, der Rachen, der Augen, des Rades, des Schachbrettes, der Raute und anderer.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Danzel Th. W. *Kultur und Religion des primitiven Menschen*. Einführung in Hauptprobleme der allgemeinen Völkerkunde und Völkerpsychologie. Mit 16 Taf. und 15 Abb., VIII + 133 SS. Verlag von STRECKER & SCHROEDER in Stuttgart 1924.

Verfasser meint, das Grundproblem der Völkerkunde liege nicht in der Herausarbeitung der Kulturbeziehungen, wie eine neuere Richtung betone, sondern die Ethnologie oder allgemeine Völkerkunde sei und bleibe in erster Linie doch ein psychologisches Problem. DANZEL hat insofern natürlich recht, daß mit der Herausarbeitung der historischen Beziehungen die einzelnen kulturellen Erscheinungen noch keineswegs vollauf geklärt sind, sondern hier noch ein weites Feld für Psychologie und Philosophie sich auftut. Die Vertreter der historischen Richtung sind gewiß die letzten, diese Sachlage zu verkennen. Aber andererseits, wohin gerät das Psychologisieren

Oberkörpers erfolgt. Watscheind wird der Gang, wenn diese Bewegung des Oberkörpers fast ausschließlich oder doch vorwiegend nach den Seiten erfolgt. Der schiebende Gang ist in gewissem Sinne ein Gegenstück zum watscheindenden Gang. Die Bewegung des Oberkörpers erfolgt besonders stark nach vorn (und zurück), die Knie werden meistens stark abgelenkt. Hüpfender Gang entsteht dadurch, daß sich der Gehende bei jedem Schritt stark auf die Zehenballen des jeweiligen Standbeins erhebt.“

und Philosophieren, solange die Herausarbeitung der historischen Beziehungen nicht in der wünschenswerten Weise stattgefunden hat? So müßte DANZEL jedenfalls jener kulturhistorischen Beziehungen und der damit gegebenen Altersabstufungen gedenken, die bereits mit hinreichender Sicherheit und Klarheit herausgearbeitet werden konnten. Diese Vernachlässigung des historischen Prinzips ist schuld daran, daß DANZEL z. B. die Polynesier, Mexikaner und Chinesen noch zu den Primitiven rechnet! Diese Methode, eigentlich müßte man sagen Methodenlosigkeit, sollte meines Erachtens ein überwundener Standpunkt sein. Und so hat mich gerade DANZEL's Buch von der Notwendigkeit des historischen Verfahrens, der Herausarbeitung der historischen Beziehungen als erste und unerläßlichste Fundamentalaufgabe der völkerkundlichen Wissenschaft, nur von neuem überzeugt.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Seligmann S., Dr. *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen.* Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens. Hamburg 1922. L. FRIEDRICHSEN & Co. XXXIX + 566 SS.

Das ungemein reichhaltige Buch wird besonders für den Ethnologen von Nutzen sein. Günstige Umstände erleichterten dem Verfasser seine Aufgabe. Er besitzt Freunde in allen Erdteilen, die ihn nicht nur auf die Literatur aufmerksam machten, sondern auch ihre eigenen Beobachtungen zur Verfügung stellten. Beim Lesen des etwas weitschweifigen Buches ist man überrascht, wie weite Verbreitung der dargestellte Aberglaube besitzt. Dabei ist er keine ruhende Erscheinung; sein Auftreten ist vielmehr oft sprunghaft wechselnd und manchmal von unbedeutenden Umständen abhängig. Er greift zuweilen seuchenartig um sich, um dann wieder ganz zurückzutreten. Er befällt hoch und niedrig, am meisten die Unwissenden, aber doch in einem gewissen Grade auch den Gebildeten und sogar den Gelehrten.

Am meisten tritt er in den Mittelmeerländern, in Indien und der östlichen Inselwelt und bei den Bantu auf. Im Innern Asiens ist er selten oder fehlt ganz, ebenso in China, in Japan und bei den primitivsten Völkern der Alten und Neuen Welt.

Die Ursache des Glaubens an den bösen Blick sucht der Verfasser wohl mit Recht in der Suggestion. Diese kann gewiß unter außergewöhnlichen Umständen einmal krankhafte Erscheinungen hervorrufen. Solche Ausnahmefälle genügen dem abergläubischen Hang vieler furchtsamen Menschen, um darauf ein manchmal furchtbares und verheerendes Wahnbild aufzurichten.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Seler-Sachs Cäcilie. *Frauenleben im Reiche der Azteken.* Ein Blatt aus der Kulturgeschichte Alt-Mexikos. Mit Zeichnungen von ERICH HEERMANN. Verlag DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). 106 SS., Berlin 1919.

Frau SELER-SACHS liefert uns hier ein anschauliches Bild des Lebens der Frauen und Kinder, wie es sich vermutlich in Alt-Mexiko, im Reiche Motecuhzomas, abspielte. Sie schöpft aus den vorhandenen Quellen, soweit sie erschlossen und erreichbar sind: Bilderschriften, Überreste von Kunst und Handwerk, Aufzeichnungen der Eroberer und Missionare, Kenntnis vom heutigen Leben der Indianer, welche sich die Verfasserin auf ihren wiederholten Reisen an der Seite ihres verstorbenen Mannes und Altmeisters der Mexikanistik erwarb. Auch letztere, nach Ausscheidung der europäischen Beeinflussungen, zu benützen, ist sie berechtigt, da es sich herausstellt, daß in Mexiko vieles vom alltäglichen Leben der heutigen Zeit mit dem übereinstimmt, was die erhaltenen Bilderschriften zeigen und die Berichte von Eroberern und Missionaren erzählen.

In Anbetracht der spärlich fließenden Quellen und des engen Raumes (106 Seiten) werden wir gut eingeführt in Schicksal und Leben des mexikanischen Kindes und weiblichen Geschlechtes, angefangen von der Zeit der Schwangerschaft und Geburt über das tägliche Leben hinweg bis zum Tode und zur Bestattung. Besonders eingehenden Aufschluß erhalten wir über ein Arbeitsgebiet der Frau: über Küche und Nahrung, die wir besser kennen, als irgendeinen anderen Teil altmexikanischen Lebens. Leider kann uns nur wenig gesagt werden über die Stellung

der Frau in Staat und Gesellschaft. Das Gebiet der religiösen und sittlichen Anschauungen und Gebräuche, mit denen in Alt-Mexiko das tägliche Leben völlig verquickt war, wird berührt, soweit es hier in Betracht kommt.

Die Verfasserin schildert anschaulich. Aus einigen angeführten Reden und Mahnworten der Älteren an die Jugend könnte die heutige Zeit von den alten Bewohnern Mexikos lernen. Die berichtete Taufhandlung mit den Tausprüchen haben sowohl inhaltlich als formell so viel Anklang an Sinn und Form des Taufzeremoniells der lateinischen Kirche, daß die Missionare Mexikos fast notwendig an einen vorspanischen christlichen Einfluß denken mußten.

Frau SELER-SACHS liefert einen schätzenswerten Beitrag zur Kulturgeschichte Alt-Mexikos.

P. A. Gr. KAPPENBERG, S. V. D.

Fräble J. *Meiner Urwaldneger Denken und Handeln.* Oktav. IV + 234 SS.
HERDER. Freiburg in Breisgau 1923.

Einer 15jährigen Erfahrung unter den Stämmen am Mittleren Kongo, den Basoko, Wangelima und deren Nachbarn verdankt das Buch seinen Ursprung. Der Missionar entwirft ein recht anschauliches Bild dieses Stammes. Es ist keine ethnographische Monographie, aber es enthält für den Ethnologen doch so viel gut verbürgtes, dem Volksleben dieser Stämme eigentümliches Material, das im Laufe der Schilderung geboten wird, wie man es in den landläufigen Reisewerken niemals finden wird und auch begreiflicherweise nicht finden kann. FRÄSLE ist ein genauer Beobachter und Meister in der Schilderung. Wenn der Verfasser auch auf die verschiedensten Sitten und Gebräuche zu reden kommt (auch die materielle Kultur wird nicht außer acht gelassen), so wollte er dennoch nicht alles und jedes erschöpfend schildern, was in der Anlage des Büchleins begründet liegt. Wie es schon der Titel besagt, bemüht sich der Verfasser, das Seelenleben der Eingebornen zu analysieren, und ich glaube, daß ihm dieses meisterhaft gelungen ist.

Die Basoko und Wangelima, an der Mündung des Lohali (Aruwimi) in den Kongo, sind mütterrechtlich organisiert, scheinen aber ausgeprägte Totemstippen zu haben. Eigentümlich, daß sie den Ackerbau nicht kennen, wenigstens nicht in dem Ausmaße wie die anderen Bantu. Jagd und Fischfang sind ihre Hauptnahrungsquellen.

FRÄSLE verkehrte noch mit *Moyimba*, jenem Häuptling der Basoko, der beim Erscheinen STANLEY's in jenen Gebieten ihm im festlichen Zuge entgegenfuhr. Er war nämlich der Meinung, daß der Weiße niemand anderer sein könnte als sein im Wasser umgekommener Bruder, der nun, von den Toten auferstanden, heimkehrte. STANLEY empfing die mit großem Jubelgeschrei herankommenden Schwarzen mit Kartätschenfeuer. *Moyimba* und seine Manen waren verdutzt ob des knallenden Empfanges. Als aber verschiedene in ihrem Blute lagen, andere in den Fluten verschwanden, erkannten sie die Gefahr und retteten sich durch eilige Flucht. STANLEY war stolz ob des errungenen Sieges über die anstürmenden Menschenfresser; *Moyimba* jedoch grollte dem falschen weißen Bruder und verharrte in seiner Erbitterung gegen alle Weißen bis zu seinem Tode. „Nennt Ihr uns schlechte Menschen, so seid Ihr Weiße es um so mehr“, fügte *Moyimba* der Erzählung über seine Begegnung mit STANLEY bei. Schuld an dem Unglück war STANLEY's Unkenntnis der Sitten der Eingebornen.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

„**Tauta ir Žodis.**“ Organ der humanistischen Fakultät der litauischen Staatsuniversität in Kaunas (Kowno), Litauen.

Der erste Band erschien 448 Seiten stark im Jahre 1923. Alle Aufsätze und sonstigen Beiträge sind in dieser ersten Nummer noch in litauischer Sprache verfaßt. In den weiteren Bänden werden aber auch Arbeiten in deutscher, englischer und französischer Sprache gesetzt werden.

Der Inhalt der ersten Nummer ist folgender: K. BUGA: *Upiu vardu studijos ir aisiu bei slavenu senove* (Flußnamenstudien und Altertum der Balten und Slaven). S. 1—20. — Idem: *Aistiškios kilmės Gudijos vietovardžiai* (Weißrussische Ortsnamen baltischer Herkunft). S. 20—44. Mit reichem Belegmaterial wird in den beiden genannten Untersuchungen nachge-

wiesen, daß die Litauer vor der Einnahme der jetzigen Wohnsitze im gegenwärtigen Weißrußland, nördlich des Pripiet, sesshaft waren. — KREVE-MICKEVIČIUS: *Pirmykste indoeuropietiu gimtinė* (Die Urheimat der Indogermanen). S. 45—86. Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes der Frage. — K. BUGA: *Jotvingu žemės upių vardai galinė -da* (Flußnamen mit der Endung -da im Jatwagerland). S. 100. — Idem: *Medžiaga lietuviu kalbos žodyniui ir šnektoms tirti* (Material für ein litauisches Wörterbuch und zur Dialektforschung) S. 344—375.

„Kritik und Bibliographie“, S. 376—444. Unter den Besprechungen verdient besondere Beachtung die Rezension von *Latvijas vietu vardi* (Lettische Ortsnamen). I. Teil: Die Namen Livlands von J. ENDZEIN. Riga 1922. Dieser Besprechung widmet K. BUGA 22 Seiten. Diese Darlegung ist eine Ergänzung zu den Fluß- und Ortsnamenstudien am Anfange des Bandes, berührt hauptsächlich die ältesten baltisch-finnischen Beziehungen.

Nach der Vorrede zu diesem ersten Bande soll die Zeitschrift in erster Linie der Sammlung folkloristischen Materials aus Litauen dienen. Dementsprechend nimmt auch das volkskundliche Material des Bandes den größten Teil ein, nämlich S. 93—344. Behandelte Gegenstände: Häuser, Tänze, Sprüche, Märchen, Sagen, Erzählungen, Aberglauben, Zauberkformeln, Wetterprophetieen u. a. aus verschiedenen Gegenden des Landes; besonders viel Raum (175 Seiten) nehmen die Lieder ein, darunter gewöhnliche Volkslieder (*dainos*), Lieder zu verschiedenen Jahreszeiten und Festen, Hochzeitslieder, Totenklagen (*raudes*).

Prof. Dr. ALFRED SENN — Kaunas (Litauen).

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Abs J., P. „Indiens Religion der Sanatana-Dharma.“ Eine Darstellung des Hinduismus. 234 S., Oktav, geh. Halle der Religionen, Bd. I. Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig 1923.
- Adam L. „Nordwestamerikanische Indianerkunst.“ (Orbis pictus. Weltkunstabcherei, herausgeg. von Paul Westheim, Bd. 17.) 44 SS., 45 Tln., Oktav, geb. Verl. E. Wasmuth A. G., Berlin 1923.
- André P. J. „L'Islam et les Races.“ Tome I, 270 pp.; Tome II, 325 pp. Libr. Paul Gauthier, Paris 1922.
- Annual Report of the Director to the Board of Trustees, For the Year 1922. Field Museum of Natural History, Publication 213, 163 pp., with 29 plates, Vol. VI, No. 2. Chicago, U. S. A. 1923.
- Antonius O., Dr. Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere. Mit 144 Abb. im Text, 336 SS., Oktav, geh. Gustav Fischer, Jena 1922.
- Arbman E. Rudra. Untersuchungen zum Altindischen Glauben und Kultus. Inauguraldissertation. Uppsala Universitets Arskrift 1922. Filosofi, Sprakvet. vch. Histor. Vetenskaper 2, 812 SS., Oktav, geh. A.-B. Akademiska Bokhandeln, Uppsala.
- Armén, H. v. Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. Akad. d. Wiss. Phil. histor. Kl. Sitzungsber. 200. Bd., I. Abh., 190 SS., Oktav, geh. Holder-Pichler-Tempsky A. G., Wien und Leipzig 1924.
- Barčič Ch., Prof. „Arhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologija.“ Tome I, Heft 1/2, 1923. 276 SS., Oktav, geh. Belgrad.
- Barlett M. A., F. C. Psychology and Primitive Culture. 234 SS., Oktav, geb. University Press, Cambridge 1923.
- Barett S. A. „Pomo Bear Doctors.“ U. of Calif. Publ. in A. Arch. and Ethn. Vol. 12, No. 11, pp. 448—465, pl. 7, 1917. Univ. of Calif. Press, Berkeley.
- Bauckner A., Dr. „Einführung in das mittelalterliche Schrifttum.“ Sammlung Kösel, 174 SS., Kl.-Oktav, geb. Verl. J. Kösel u. Fr. Pustet A. G., Kempten.
- Benedikt Ruth Fulton. „The Concept of the Guardian Spirit in North America.“ Memoirs of the American Anthropological Association. No. 29, 1933, 97 pp., Oktav, geh. The American Anthropological Association, Menasha, Wis. U. S. A.
- Bibliothek Warburg. „Vorträge 1921/1922.“ 185 SS., geb. B. C. Teubner, 1923.
- Blitremieux L. „Mayombsch Idioticon.“ Congo-Bibliothek Nr. X 2, XI 2, 321 SS., Gent, Drukkerij Erasmus, 1923.

- Bleichsteiner E. „Zum Protochattischen.“ 7 SS., S.-A. a. d. Ber. d. Forsch. Inst. f. O. u. O. Wien 1929.
- Bodding P. O. „Material for a Santali Grammar.“ I. Mostly Phonetic. 167 SS., Oktav, geh. Santal Mission of the Northern Churches. Dumka 1922.
- Boerschmann E. „Baukunst und Landschaft in China.“ Eine Reise durch zwölf Provinzen. 288 SS., Gr.-Oktav, geb. Verl. v. Ernst Wasmuth A. G. Berlin 1924.
- Bohn W., Dr. „Der Buddhismus in den Ländern des Westens.“ 66 SS., Oktav, geh. Verl. v. Max Altmann, Leipzig 1922.
- Boman E. „Los Ensayos para establecer una Cronologia prehispanica en la Region Diaguita.“ (Republ. Argentina. Tirade aparte del Boletin de la Academia Nacional de Historia, tomo VI), 81 pp., Oktav, geb. Imprenta Municipal, Leito 1921.
- y Greslebin. „Alfarrería de Estilo Draconiano de la Region Diaguita.“ pp. 62, Lámina II, fig. 81, geh. Buenos Aires. Imp. Ferrari Hnos, 841, Balcarce, 845, 1923.
- Borchardt P. und Berliner R. „Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan.“ Mit 15 Textbln. u. 20 Tfn. 81 SS., Oktav, geb. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1922.
- Borchardt P. „Contribution a l'Etude de la Civilisation.“ Extrait des Mémoires de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, Tome XXXI, 1922, 10 SS., Bruxelles.
- Boule M. „L'œuvre Anthropologique du Prince Albert Ier de Monaco.“ Extrait de l'Anthropologie. T. XXXIII, 15 SS., Oktav, geh. Offert par l'Institut de Paléontologie Humaine. Paris, Masson et Cie, Editeurs, 1923.
- Brown A. R. „Notes on the Social Organization of Australian Tribes.“ 222–253 SS., geb. Published by the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 50, Great Russel Street, London, W. C. 1.
- Camboué B. P. „Notes biologiques sur quelques aranéides de Madagascar.“ Extrait du Bulletin de l'Académie Malgache. pp. 173–189, Oktav, geh. Tananarivo (Madagascar).
- Carpenter E. J. „Buddhism and Christianity.“ Hodder & Stoughtons Library of Philosophy and Religion. General Editor W. Tudor Jones, M. A., Ph. D. 319 SS., Oktav, geh. Hodder & Stoughton, London—Toroisito.
- Carter H. und A. C. Mace. „Tut-ench-Amun.“ Ein ägyptisches Königsgrab. Entdeckt von Earl of Carnarvon u. Howard Carter. 104 Abb., 63 Tfn., 260 SS., Oktav, geh. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924.
- Casirrer E. „Die Begriffsform im Mythischen Denken.“ Studien der Bibl. Warburg I., 62 SS., Oktav, geh. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1922.
- Cole Fay-Cooper. „The Tinguian.“ Social, Religious and Economic Life of a Philippine Tribe. Field Mus. of Natural History. Publication 209, 493 pp., 83 plates and 26 Text-Figures. Vol. XIV, No. 2. Chicago 1922.
- Conrad A. „Neue Österreich-Indochinesische Parallelen.“ Sonderdruck aus: Asia Major, herausgeg. v. Dr. Schindler. 66 SS., Oktav, geh. Probsthain & Co. London 1922.
- Cooper J. M. „Analytical and Critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and Adjacent Territory.“ Smithsonian. Institut Bureau of American Ethnology Bull. 63 pp., 233, Oktav, geb. Government Printing Office Washington.
- Créqui-Montfort, G. de et P. Rivet. „La Famille Linguistique Takana.“ Extrait du Journal de la Société des Americanistes de Paris. 168 pp. Au Siège de la Société 61. Rue de Buffon 61. 1924.
- Danzel Th. W. „Kultur und Religion des primitiven Menschen.“ 133 SS., Oktav, geh. Strecker & Schroeder, Stuttgart 1924.
- Dempwolff O. „Entstehung von Nasalen und Nasal-Verbindungen im Ngadju (Dajak).“ S.-A. aus Z. f. E. Spr., Bd. XIII, 1922/1923. SS. 161–205, Oktav, geh. Berlin.
- Dixon Roland B. „The Racial History of Man.“ 638 SS., Oktav, geb. Charles Scribners Sons, New York-London 1923.
- Domaszewski, A. v. „Bellum Marsicum.“ Akad. d. Wiss., Phil. hist. Kl., Sitzungsber. 201, Bd. 1., Abhdlg. 31 SS., Oktav, geh. Holder-Pichler-Tempsky A. G., Wien und Leipzig 1924.
- Duphaugeois E. P. O. M. J. „Aux Glaces Polaires, Indiens et Esquimaux.“ 471 SS., Oktav, geh., œuvre Apostolique de Marie Immaculée. Lyon, Noviciat des Oblats, Canada P. R.
- Emmons G. T. „Jade in British-Columbia, Alaska, and its use by the Natives.“ Indian Notes and Monographs. Nr. 85, 53 SS., Oktav, with 25 plates. New York 1923.
- Federn P., Dr. „Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft. Der Aufstieg.“ Neue Zeit-u. Streitschr. Nr. 12/18, 29 SS., geh. Anzengruber Verl. Brüder Schöschitzky, Wien 1919.
- Fewkes J. W. „Fire Worship of the Hopi Indians.“ From the Smithsonian Report for 1920, pages 589–610, with 13 plates. Washington Government Printing Office 1922.
- „Designs on Prehistoric Pottery from the Mimbers Valley, New Mexico.“ Smithsonian Miscellaneous Collections. Vol. 74, Nr. 6, 47 pp., geh. City of Washington, published by the Smithsonian Institution 1923.
- „Ancestor Worship of the Hopi Indians.“ From the Smithsonian Report for 1921, pages 455–506, with 7 plates. Washington 1913.
- Fräule J., S. C. J. „Meiner Urwaldneger Denken und Handeln.“ 234 SS., geb., Oktav, mit 17 Bildern Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbdlg., Freiburg i. Breisgau 1923.
- Frazer J. G. „Les Origines de la Famille et du Clan.“ Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etude, Tome 30, 185 pp. Traduction française par la Comtesse J. de Fange. Libr. Paul Geuthner, Paris 1922.

- Fowke G. „Archeological Investigations.“ Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology. Bulletin 76. Washington. 204 pp., with 45 plates, 87 text figures. Government Printing Office 1922.
- Gamio M. „Introduction, Synthesis and Conclusions of the work the Population of the Valley of Teotihuacan.“ Secretaría de Agricultura y Fomento. 98 pp., Oktav, geb. Talleres Graficos de la Nacion Mexico 1922.
- „La Poblacion del Valle de Teotihuacan el Medeo enquo se ha des Desarro Mado etc. por la Direccion de Antropologia.“ Tomo I, Vol. I, 862 pp., Oktav, geb. Tomo I, Voll. II, 778 pp., Oktav, geb. Tomo II, 670 pp., Oktav, geb. Direccion de Talleres Graficos. Mexico 1922.
- Gemelli A. „Nuovi Orizzonti della Psicologia Sperimentale.“ Sec. Edition. 396 pp., Oktav, geb. Societa Editrice „Vita e Pensiero“, Milano.
- Genia A. „Notes on the Dances, Music and Songs of the ancient and modern Mexicans.“ From the Smithsonian Report for 1920, pages 657 - 678, with 10 10 plates, Washington, Government Printing Office 1922.
- Gifford E. W. „Californian Kinship Terminologies.“ Univ. of California. Publ. in Americ. Archeology and Ethnology. Vol. 18, pp. 1-235, with 29 maps. University of California Press. Berkeley, California 1922.
- Goddard, P. E. v. „Habitat of the Piteh Indians a Wailaki Division.“ Extrait: Univ. of Calif. Publ. in Americ. Archeologie and Ethnology. Vol. 17, Nr. 4, pp. 217-225, Oktav, geb. University of California Press. Berkeley, California 1924.
- Gütze A. „Kleinasien zur Hethiterzeit.“ Eine geographische Untersuchung. Orient und Antike. 32 SS., mit einer Karte, geb. Carl Winters Universitätsbhdlg., Heidelberg 1924.
- Gottl-Ottlienfeld, F. v. „Freiheit der Worte.“ (Über das Verhältnis einer Allwirtschaftslehre zur Soziologie.) 60 SS., geb. Verl. v. Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1923.
- „Die wirtschaftliche Dimension.“ Eine Abrechnung mit der sterbenden Wertlehre. XI pp., geb. Verl. v. Gustav Fischer, Jena 1923.
- „Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens.“ pp. 299-323. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. S.-A. aus Bd. 60, Heft 2. Verl. J. C. B. Mohr (P. Liebeck) in Tübingen 1923.
- „Grundriß der Sozialökonomik.“ II. Abt. die natürlichen technischen Beziehungen der Wirtschaft. II. Teil. Wirtschaft und Technik. 2. Aufl., 220 SS., Oktav, geb. Verl. v. J. C. B. Mohr (P. Liebeck) in Tübingen 1923.
- Graebner Fr. „Ethnologie.“ S.-A. aus: Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. v. P. Hinneberg. SS. 436-586, Oktav, geb. B. G. Teubner, Berlin-Leipzig.
- Gragger E., Prof. Dr. „Ungarische Bibliothek.“ III. Reihe. 1. Bibliographia Hungariae. I. Historia. Verzeichnis der 1861-1921 erschienenen, Ungarn betreffenden Schriften in nichtungarischer Sprache. 818 SS., Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1923.
- Grant E. „A new Era in Palistine Exploration.“ From the Smithsonian Report for 1921, pp. 541-547, geb., with 7 plates. Washington 1921.
- Grierson G. A. Ph. D., C. J. C. „Linguistic Survey of India.“ Vol. III. Tibeto-Burman Family. Part. I General Introduction. Specimens of the Tibetan Dialects and the Nord Assam Group. 621 Gr.-Oktav, geb. Superintendent of Government Printing India, Calcutta 1920.
- Grosse E. „Die ostasiatische Plastik.“ Mit 31 Tfn., 99 SS., Oktav, geb. Verl. Seldwyla, Zürich 1922.
- „Die Töpferkunst der Japaner.“ Mit 6 Abb. auf 2 Tfn.
- Gudemann A., Prof. Dr. „Geschichte der Lateinischen Literatur.“ Sammlung Göschen. I. Von den Anfängen bis zum Ende der Republik. Kl.-Oktav, geb. Vereinig. wissenschaftl. Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin 1923.
- „Geschichte der Lateinischen Literatur.“ II. Die Kaiser bis Hadrian. Sammlung Göschen Nr. 863. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1923.
- Haas H., Dr. „Bilderatlas zur Religionsgeschichte.“ 1. Lieferung. Germanische Religion. 54 SS., Oktav, geb. A. Deichertsche Verlagshandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig-Berlin 1924.
- Haurand P. W., Dr. „Das nationalökonomische System von Heinrich Pesch, S. J.“ 104 SS., Oktav, geb. Volksvereinsverlag G. m. b. H., München-Gladbach 1922.
- Heine-Geldern R., Dr. „Gibt es eine Australische Rasse?“ S.-A. a. Arch. f. Anthropologie, Bd. XVIII, SS. 80-99. Fr. Vieweg & Sohn, Braunschweig.
- Helm C. „Arier, Wilde und Juden.“ Ihre Rassen, Kulturen und Ideen. 200 SS., Oktav, geb. C. W. Stern, Wien und Leipzig 1923.
- Hessen J., Dr. theol. et phil. „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Sammlung Göschen, Kl.-Oktav, geb. Verl. J. Kösel & Fr. Pustet, A. G. Kempten.
- Hestermann F. „Karthographie und Linguistik.“ S.-A. a. Mitt. d. Geogr. Ges., 1919, Heft 2/3.
- Heydrich M., Dr. „Hans Egede. Die Erforschung von Grönland.“ 158 SS. Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1923.
- „Hirth Anniversary Volume.“ This Volume is respectfully dedicated to Prof. Friedrich Hirth. 705 SS., geb. Asia major. Journal devoted to the Study of the Languages, Arts and Civilisation of the Languages, Arts and Civilisation of the Far East and Central Asia. Edited by Bruno Schindler, Ph. D. Probsthain & Co. 41, Great Russel Street, London, W. C. 1.
- Hodge F. W. „Aims and Objects of the Museum of the American Indian, Heye Foundation.“ 23 SS., Oktav, geb. Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York 1922.

- Hodge F. W. „Guido to the Museum.“ First Floor 220 SS., Second Floor 251 SS., Oktav, geh. Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York 1922.
- „Guide to the Collections from the West Indies.“ 38 SS., Oktav, geh. Museum of the American Indian. Heye Foundation. New York 1922.
- „List of Publications of the Museum of the American Indian, Heye Foundation. Nr. 34. New York 1922.
- „Circular Kivas Near Hawikuh New Mexico.“ Contributions from the Museum of the American Indian, Heye Foundation. Vol. 7, No. 1, geh., 27 pp., with 30 plates, 4 figures. New York 1923.
- Hoernes M., Prof. Dr. „Kultur der Urzeit.“ II. Bronzezeit. Neubearbeitet v. Prof. Dr. Friedr. Behn. Mit 50 Abb., 182 SS., Sammlung Götschen 565, Kl.-Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig.
- „Kultur der Urzeit.“ III. Eisenzeit. Neubearbeitet von Prof. Dr. Fr. Behn. Mit 50 Bildern, Sammlung Götschen, 180 SS., Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1923.
- Holma H. Ph. D. „Omen Texts from Babylonian Tablets in the British Museum concerning Birds and other Portents. I Texts, pl. XXVI, geh. Leipzig, The Asia Publishing Co., 1923.
- Hostos de Adolfo. „Three-Pointed stone zemi or Idols from the West Indies: An Interpretation. Repr. from the American Anthropologist, Vol. 25. Jan-March 1923. 66–70 SS., Oktav, geb.
- Hough W., „Racial Groups and Figures in the Natural History Building of the United States National Museum. From the Smithsonian Report for 1920, pp. 811–656, with 87 plates. Washington, Government Printing Office, 1922.
- Hrdlička A. „Pigmentation in the old Americans with Notes on Graying and Loss of Hair.“ From the Smithsonian Report for 1921, pp. 443–484. Washington 1923.
- Hurel E. „La Poésie chez les primitifs ou Contes, Fables, Récits et Proverbes du Rwanda (Lac Kivu).“ Bibliothèque-Congo. No. IX, 260 pp., geb. Bruxelles, Goemare, Imprimeur du Roi. Rue de la Limite, 1922.
- Hutton J. H. „Leopard-Men in the Naga-Hills.“ From the Smithsonian Report for 1921, pp. 523–540, geh. Washington 1923.
- Jacobi H. „Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes.“ Geistesströmungen des Ostens, herausgeg. von W. Kirfel, Bd. I, 188 SS., Oktav, geh. Kurt Schröder Vlg., Bonn a. Rh. 1923.
- Ibero J. M. „Grabados rupestres caleolíticos en los alrededores de Oña (Burgos).“ (Razón y Fe, revista Mensual Año 35, Num. 259, Marzo 1923. Tomo 65, fasc 3, pp. 307). Madrid 1923.
- Jean Ch. F. „Histoire et Civilisation.“ Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ. 339 SS., geh. Paris 1922. Librairie Orientaliste Paul Gauthier, 13, Rue Jacob. VIe.
- Imbelloni J., Dr. „Habitantes Neolíticos del Lago Buenos Aires.“ Universidad Nacional de la Plata Museo. De la Revista del Museo, tomo XXVII, pp. 65 a 160. Buenos Aires Imprenta y Cara Editora „Coni“ 884. Peru 1923.
- Jonghe, E. de. „Les sociétés secrètes en Afrique.“ Congo. Extrait: Revue générale de la Colonie Belge. 17 pp. Bruxelles, Goemare, Imprimeur du Roi, Editeur, Rue de la Limite 21, 1923.
- Junker-Schäfer. „Nubische Texte im Kenzi-Dialekt.“ Akad. d. Wiss. Wien, Sprachkommission, 8. Bd. 245 SS., Oktav, geh. In Kommis. Alfred Hölder, Wien 1921.
- Kartz R. „Führer durch das Museum für Völkerkunde zu Lübeck.“ 170 SS., geh., mit 10 Tfn. und 42 Abb. Lübeck 1921.
- Kelsen H. „Der soziologische und der juristische Staatsbegriff.“ Kritische Untersuchungen des Verhältnisses von Staat und Recht. 253 SS., Oktav, geh. Tübingen, Verl. von J. C. B. Mohr (Paul Liebeck), 1922.
- Kieckers E. „Sprachwissenschaftliche Miscellen.“ II, 25 SS., geh. Dorpat 1923.
- Koeh-Grünberg Th., Dr. „Vom Roroima zum Orinoco.“ Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911–1913. 5 Bde. Typen-Atlas mit 180 Tfn. und einer Karte. 27 SS., Oktav, geh. Strecker & Schroeder, Stuttgart 1923.
- „Vom Roroima zum Orinoco.“ Bd. III. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911–1913. 446 SS., Oktav, geh. Strecker & Schröder 1923.
- Kolk, J. van de. „Nederlandsch-Marindineesch, Deel I. Marindineesch Wordenboek. 160 SS., geh. Mit einer Karte. Landsdrukkerij-Weltevreden 1922.
- Koppers W., „Unter Feuerland-Indianern.“ Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gussinde. VIII + 243 SS., Oktav, geh. Strecker & Schroeder, Stuttgart 1924.
- Kraitschek G. „Rassenkunde.“ Urgeschichtliche Volksbücher. Im Auftrage der Wiener Prähistorischen Gesellschaft herausgegeben von Univ. Prof. Dr. Oswald Menghin. 1. Bd., 142 SS., geb., 16 Tfn., 1 Karte, 26 Textabbildungen, 64 Bildnisse. Burgverlag, Wien 1923.
- Krickeberg W. „Die Totonaken.“ S.-A. aus Bd. VII, Baseler Archiv. Mit 25 Fig. im Text, 55 SS., Oktav, geh. Verl. Dietrich Reimer (E. Vohsen), Berlin 1918–1922.
- Kroeber A. L. „Elements of Culture in Native California.“ University of California Publications in American Archeology and Ethnology. Vol. 13, No. 8, pp. 259–325, 4 maps in text. 1922.
- „Relationship of the Australian Languages.“ With plates II–IX and Textfigures. Repr. from the Journal and Proceed of the Royal Society of New South Wales. Vol. LVII, 1, 1924, 101–117 pp. Oktav, geh.

- Krones, F. v. „Österreichische Geschichte“ Sammlung Goeschen. Zweite erweiterte und vollständig umgearb. Aufl. von Prof. Dr. Karl Uhlir. Walter de Gruyter & Co. Berlin u. Leipzig 1923.
- Kugler F. X., S. J. „Von Moses bis Paulus“ Forschungen zur Geschichte Israels. 531 SS., Oktav, geh. Aschendorffsche Verlagsbhdg., Münster in Westf. 1923.
- La Poblacion del Valle de Teotihuacan. Poblaciones Regionales de la Republica Mexicana. Secretaria de Anthropologia. Vol. I, 363 pp. Vol. II, tom I, 363-778 pp., tom II, 670 pp., Oktav, geh. Direccion de Talleres Graficos, Mexico 1922.
- Lach R. Zur „Geschichte des musikalischen Zunftwesens.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. 190. Bd., 8. Abt. Holder-Pichler-Tempsky A. G., Wien-Leipzig 1923.
- Landbeck P. „Kongoerinnerungen.“ Zwölf Jahre Arbeit und Abenteuer im Innern Afrikas. Illustriert. Mit einer Landkarte, 196 SS. Aug. Scherl, G. m. b. H. Berlin 1923.
- Lang L., Dr. „Buddha und Buddhismus.“ Sammlung „Wege zur Erkenntnis.“ 78 SS., Oktav, geh. Franke'sche Verlagsbhdg., Stuttgart.
- Latcham R. E. „Conferencias sobre Antropologia, Etnologia y Arqueologia.“ Parte I. Lo que son estas Ciencias. 201 pp., Oktav, geh. Imprenta Universita. Santiago de Chile 1915.
- „Costumbres Mortuorias de los Indios de Chile y otras partes de América.“ 536 SS., Oktav, geh. Soc. Impr. Litografía „Barcelona“, Santiago-Valparaíso 1915.
- Lehmann-Nitsche R. „El Grupo Linguistico „Het“ de la Pampa Argentina.“ Oktav, geh. De la Revista del Museo de la Plata, tomo XXVII, pp. 10 a 85. Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora „Coni“ 1924. Peru 1924, 1922.
- „La Astronomia des los Matucos.“ Mitologia Sudamericana V. De la Revista del Museo de la Plata, tomo XXVII, pp. 258-266, Oktav, geh. Imprenta y Casa Editora „Coni“, Buenos Aires 1923.
- Lehmann-Nitsche R. „La Astronomia de los Tabos.“ Mitologia Sudamericana. VI. De la Revista del Museo de la Plata, tomo XXVII, pag. 267-285. Imprenta y Casa Editora „Coni“, Buenos Aires 1922.
- Lehmann W., Dr. „Kunstgeschichte des alten Peru.“ Unter Mitarbeit von Dr. H. Doering. 68 SS., Gr.-Oktav, geb. 123 Tfn. E. Wasmuth Verl., Berlin 1924.
- Lenz E. „La Oración y sus Partes. Junta para Ampl. de Estudios e Investigaciones Científ. Centro de Estudios Históricos.“ 545 pp., Oktav, geb. Madrid 1920.
- Lequeux L. „Emplacements d'Habitations Tardenoisennes et Objets néolithiques découverts à Langerloo (Limbourg).“ Comm. faite à la Soc. d'Anthr. de Bruxelles le 26 mars 1923. 12 SS., Oktav, geh. Impr. Médiale et Scientifique, Bruxelles 1923.
- „Stations Tardenoisennes des Vallées d'Amblève, de la Vesdre et de l'Ourthe.“ Comm. faite à la Soc. d'Anthr. des Bruxelles 4 mars 1923. 91 SS., Oktav.
- „Industrie Tardenoisienne à cailloux roulés de Vosseme (Brabant).“ Note Préliminaire. 14 SS., Oktav, geh.
- Lindblom G. „The Acamba in British East-Africa.“ An ethnological monograph. 2 Ed. (Archives d'Etudes Orientales par J. A. Lundell, Vol. 17), 606 SS., Oktav, geh. Appelbergs Boktryckeri Aktiebolag, Uppsala 1920.
- Locke Leland L. „The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record.“ 84 pp., geb. With 59 plates, 17 figures. The American Museum of Natural History 1923.
- Machatschek F. „Landeskunde von Russisch-Turkestan.“ 348 SS., Oktav, geh. Mit 21 Tfn. u. 33 Abb. Im Text. J. Engelhorn's Nachf., Stuttgart 1921.
- Malcolm L. W. G. „Short Notes on Soul-Trapping in Southern Nigeria.“ Reprinted from the Journal of A. Folk-Lore, Vol. 35, Nr. 137, pp. 219-224. July-Sept. 1922.
- Malinowsky B. „The Problem of Meaning in Primitive Languages.“ Reprinted from the Meaning or Meaning by C. K. Ogden, M. A. and J. A. Richards, M. A. 451-510 pp., geh. (International Library of Psychology Kegan Paul & Co., Ltd. 1923).
- „Classificatory Particles in the Language of Kiriwina.“ 81-8 pp., geh.
- „The Primitive Economies of the Frobenius Islanders.“ The Economic Journal, Nr. 121, Vol. XXXI, 16 pp., geh. Edited by F. Y. Edgeworth and J. M. Keynes, London, Macmillan and Co. 1921.
- Maréchal J., S. J. „Etudes sur la Psychologie des Mystiques.“ Museum Lessianum — Section Philosophique. Tome Premier. Publio. dirig. par les Pères de la Compagnie de Jésus. Louvain. 217 pp., Oktav, geh. Charles Beyaert, Editeur. Brügge und Libr. Felix Alcan, Paris 1924.
- Medina J. T. „El Descubrimiento del Océano Pacifico.“ 606 SS., Gr.-Oktav. Imprenta Universitaria Santiago de Chile 1913.
- „El Descubrimiento del Océano Pacifico, Fernando de Magallanes.“ 217 SS., Gr.-Oktav, geh. Imprenta Universitaria Santiago de Chile 1920.
- „La Araucana.“ Ilustraciones. 512 SS., Oktav, Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile 1917.
- Mendizabal M. O. „The Náhuatl Chronology: Astronomical Significance of the Number Thirteen. (Reprinted from the American Anthropologist, Vol. 25, Nr. 3. July-Sept. 1923), 318-333 pp.
- Mendizabal M. O. y E. J. Palacios. „El Templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan.“ Homenaje a la Independencia de Mexico. 22 SS., geh. Oktav, Mexico. Imprenta del Museo Nacional de Arqueologia 1921.
- Menghin O. „Oskar Montelius, gestorben am 4. Nov. 1921.“ S.-A. aus Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien. Bd. LIII, 1922, SS. 157-164. Selbstverl. d. Anthropol. Ges. Wien.

- Menghin O. und Wanschura. „Urgeschichte Wiens.“ Urgesch. Volksbücher im Auftr. d. Wr. Prähist. Ges. herausgeg. von Prof. Dr. O. Menghin. 2. Bd., Burgverl. Wien 1924.
- Meißner B., Prof. Dr. „Die Keilschrift.“ Mit 6 Abb. Sammlung Götschen 708. 112 SS., Kl.-Oktav. Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1922.
- Moll A., Dr. „Der Spiritismus.“ 4. Aufl. Mit 29 Abb., 94 SS. Franck'sche Verlagsbhdg. Stuttgart.
- Montandon G., Dr. „Notice préliminaire sur les Aïnu.“ Extrait: Archives suisses d'Anthropologie générale. Tome IV, Nr. 3, 1921. 283–246 pp., Oktav, geh. Libr. A. Rindig, Genève 1921.
- „L'Esclavage en Abyssinie.“ Avec une carte. 80 pp., Oktav, geh. Georg & Co., Genève 1923.
- Moorehead W. K. „The Hopewell Mound Group of Ohio.“ Field Mus. of Natural History. Publication 211. 181 pp., geh. 45 plates and 68 Textfigures. Vol. VI, Nr. 5. Chicago 1922.
- Moret A. et Davy G. „Des Clans aux Empires.“ L'Organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient Ancien. Bibl. de Synthèse Historique. L'Evolution de l'humanité. Avec 7 cartes et 47 figures dans le texte. 426 pp., Oktav, geh. La Renaissance du Livre, Paris, 78 Boulevard St. Michel 1923.
- Nötscher D. F., Dr. „Das Angesicht Gottes schauen.“ Nach biblischer und babylonischer Auffassung. 188 SS., Oktav, geh. G. J. Becker, Universitätsdruckerei. Würzburg 1924.
- Oberhummer E. „Völkerpsychologie und Völkerkunde.“ Akad. d. Wiss. Wien. 36 SS., Kl.-Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien 1922.
- „Ferdinand Magellan und die Bedeutung der ersten Erdumseglung.“ 35 SS., Oktav, geh. Univ. Bhdg. Gerold & Co. Wien 1921.
- „Völkerpsychologie und Völkerkunde.“ Akad. d. Wiss. Wien. 36 SS., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien 1923.
- Olttramare P. „L'Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde.“ La Théosophie Buddhique. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes, tome 31, 531 SS., Oktav, geh. Paul Geuthner, Paris 1923.
- Passezard E. „La Caverne d'Isturitz.“ (Basses-Pyrénées). 46 SS., Oktav, geh. Libl. E. Leroux, Paris 1922.
- Pearson K. „The Science of Man.“ Its Needs and its Prospects. From the Smithsonian Report for 1921, pages 423–441, geh. Washington 1923.
- Perry W. J. „The Origin of Magic and Religion.“ 212 SS., Oktav, geb. Methuen & Co., Ltd. London.
- Pettazzoni P. „L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi.“ 7 SS., Oktav, geh. Bologna, Stabilimenti Poligrafici Riuniti 1921.
- „L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi.“ 16 SS., Oktav, geh. Roma, Tipografia del Senato di Giovanni Bardi 1916.
- „Il monoteismo nella storia delle religioni.“ 24 SS., Oktav, geh. Estratto dalla Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, vol. III, n. 1.
- „Società segrete primitive.“ 6 SS., Oktav, geh. Parma, Tip. Mutilati e Invalidi di Guerra 1922.
- Estratto dal. n. 1. (2a serie, 28 febbraio 1922) della Rivista L'Ardno.
- „Religiosità dei Tasmaniani.“ Vol. XX della Rivista di Anthropologia 1916, 10 SS., Oktav, geh. Roma, Presso la sede della società, via del Collegio Romano, 26.
- „La science de religions et sa méthode.“ Extrait de „Scientia.“ Vol. XIII, 7 (1913). Bologna, Nicola Zanichelli.
- „Le origini della idea di Dio.“ Estratto dagli Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze VII Riunioni. Roma, Tipografia Nazionale di G. Bertero e C. 1914.
- Pflug W., Dr. „Die Kinderwiege, ihre Formen und ihre Verbreitung.“ 186–228 SS. Mit 4 Tfn und einer Abb. im Text. S.-A. aus: Arch. f. Anthrop. Bd. XIX. Fr. Vieweg & Sohn A. G., Braunschweig.
- Pope Saxton T. „A Study of Bows and Arrows.“ University of California Publications in American Archeology and Ethnology. Vol. 13, No. 9, pp. 349, 414, plates 45–64 1923.
- Preuß K., Dr. „Religion und Mythologie der Uitoto.“ Quellen der Religionsgeschichte. Gruppe 11: Amerikanische Religionen. 760 SS., Oktav, geh. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1923.
- Radin P. „Wappo Texts.“ First Series. 147 pp., geh. Univ. of California Press. Berkeley, California 1924.
- Ramaprasad Chandra B. A. „Races of India.“ 18 SS.. Reprinted from the Journal of the Departement of Letters. Vol. VIII, Oktav, geh. Calcutta University Press 1922.
- „The Indo-Aryan Races.“ A study of the origin of Indo-Aryan People and Institutions. Part. I, 274 SS., Oktav, geb. Publ. by the Varendra Research Society. Rajshahi 1916.
- Ratzel F. „Politische Geographie.“ 3. Aufl. durchges. u. ergänzt v. Eugen Oberhummer. Mit 47 Kartenskizzen. 626 SS., Oktav, geh. Verl. R. Oldenburg, München u. Berlin 1923.
- Reischek A. „Sterbende Welt.“ Zwölf Jahre Forscherleben auf Neuseeland. Herausgeg. von seinem Sohn. Mit 94 bunten und einfarbigen Abb. und 2 Karten, 534 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924.
- Rečetač M., Prof. „Elementar-Grammatik der kroatischen (serbischen) Sprache.“ II. durchgesehene Ausgabe, 209 SS., Oktav, geh. Zagreb 1922. Nakladna Knjižara Mirka Breyera. (Mirko Breyer's Verlagsbhdg.)
- Rivet E. „Crânes de la région du Tschad.“ Extrait de doc. scientif. de la Mission Tiliho. pp. 116–118, Oktav, geh. Emile Larose, Libr. Paris 1914.
- Röheim G., Dr. „Spiegelzauber.“ Internationale Psychoanalytische Bibliothek No. 6, Leipzig und Wien 1919. Internationaler Psychoanalytischer Verl. G. m. b. H.
- Rosales, D. de. „Historia General del Reyno de Chile.“ Tomo II, 675 SS., Oktav, geb. Imprenta del Mercurio, Valparaiso.

- Saddord E. W. „Datura of the old world and new.“ From the Smithsonian Report for 1920, pp. 537–567, with 13 plates. Washington, Government Printing Office, 1932.
- Sahagun, F. B. de. „Historia de las Cosas de Nueva Espana.“ Publ. por Francisco del Paso y Troncoso, al General Don Porfirio Diaz. Vol. VI. Codices Matritenses en Lengua Mexicana Cuaderno 2. 216 pp. mit Tfn. Madrid 1906. Vol. VII, Codice Matritense del Real Palacio. 448 pp. mit Tfn., Gr.-Oktav, geh. Fototipie de Hanser y Nenet, Madrid 1906.
- Samain A. „La Langue Kisonge.“ Grammaire-Vocabulaire-Proverbes. Bibliothèque Congo. Bd. XIV, 152 pp., geh. Bruxelles, Goemare, Imprimeur du Roi 21, Rue de la Limite, 1923.
- Sapir E. „The Algonkin of Yurok and Wiyot Kinship Terms.“ Extrait du Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle Série, t. XV, 1923, p. 86–74. 44 pp. Au Siège de la Société 61, Rue de Buffon, 1923.
- Sarsain F., Dr. „Anthropologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner.“ Mit einem Atlas v. 64 Tfn. in Heliogravure, Lithographie und Lichtdruck, sowie 55 Kurvenzeichn. und Abb. im Text. Berlin, C. W. Kreidl's Verl., 1916–1923.
- Satille H. Marshall. „Turquois Mosaic Art in Ancient Mexico.“ 110 SS., Oktav, geh. Mus. of the American Indian Heye Foundation, New York 1922.
- Scheidt W. „Familienkunde.“ 216 SS., Oktav, geh. F. J. Lehmann's Verl., München 1923.
- „Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde.“ Mit 11 Textabb., geh. F. J. Lehmann's Verl., München 1923.
- Schirmelen K. „Stufen der vorgeschichtlichen Geistesentwicklung.“ Sonderabzug aus den Verhandl. d. naturforsch. Vereines in Brunn, Bd. 58, 1923.
- Schlaginhaufen O. „Die anthropologischen Funde aus den Pfahlbauten der Schweiz.“ S.-A. aus Mitt. der Antiquar. Ges. in Zürich, Bd. XXIX, Heft 4, 1924.
- Schneider N., Prof. Dr. „Das Drehem- und Djoharchiv.“ 1. Heft. Das Pantheon der Drehem- und Djohatafeln. S.-A. aus Orientalia No. 8, Martio 1924, 96 SS., Oktav, geh. Pontificio Instituto Biblico, Roma 1924.
- Schrötter, H. v. „Zur Bibliographie des Sudan.“ S.-A. u. d. W. „Tagebuchblätter einer Jagdreise weiland des Prinzen Georg Wilhelm Herzog zu Braunschweig und Lüneburg.“ Von Khartum an den oberen Nil. SS. 390–412, Oktav, geh. W. Braumüller, Wien 1915.
- Schuchardt H. „Sprachursprung I.“ Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss. Aug. 1919. 716–720 SS. XXXIX. „Sprachursprung II.“ Nov. 1919, 863–870 SS., XLV, Oktav, geh. Reichsdruckerei Berlin.
- „Exkurs zu Sprachursprung III.“ Sitzungsber. der preuß. Akad. d. Wiss., VII, 1921, 194–207 SS., Oktav, geh. Berlin.
- „Possessivisch und passivisch.“ Sitzber. d. preuß. Akad. d. Wiss., XXXIX, 1921, 651–662 SS., Berlin.
- „Sprachliche Beziehung.“ Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss., XXIV, 1922, 199–209 SS., Oktav, geh. Berlin.
- Schuller E. „The oldest known illustration of South American Indians.“ 90–97 SS., Oktav, geb. U. S. Catholic Historical Society Historical Records and Studies. Vol. XI, 1917. The United States Catholic Society, New York 1917.
- Schurhammer G. „Shinto, The Way of the Gods in Japan.“ With 102 Illustrations and 12 coloured plates. 210 SS., geb. Kurt Schroeder Publisher, Bonn and Leipzig 1923.
- Seler-Sachs U. „Frauenleben im Reiche der Azteken.“ Ein Blatt aus der Kulturgeschichte Alt-Mexikos. 106 SS., Kl.-Oktav, Dietrich Reimer (E. Vohsen). Berlin 1919.
- Seligman Br. Z. „Studies in Semitic Kinship.“ From the Bulletin of the School of Oriental Studies, London Instit, Vol. III, Part. I, 1923.
- Sinla J. G. „Een Zestal Papoea-Schilden.“ Overgedrukt uit Het Nederlandsch. Huis and Nieuw deel II, No. 1, 6 pp, Oktav, geh. Venlo 1915.
- Smith H. J. „An Album of Prehistoric Canadian Art.“ Canada Dep. of Mines. Bull. 87, A. S. 8, 1923. 196 SS., Oktav, geh. To the King's Most Excellent Majesty, Ottawa 1923.
- Souza A. P. de, Major Dr. „Notas sobre os costumes dos Indios Nhamiquaras.“ 20 SS., Oktav, geh. Typ. Do „Diario Official“, Sao Paulo 1920.
- Steltnhauser W., Dr. „Beiträge zur Kunde der bayrisch-österreichischen Mundart.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil. hist. Klasse, Sitzungsber., 195. Bd., 4. Abh., 92 SS., Oktav, geh. Holder-Pichler-Tempsky A. G., Wien-Leipzig 1922.
- Stummer F. „Sumerisch-Akadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen.“ 190 SS., Oktav, geh. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. XI. Bd., 1./2. Heft. Paderborn, Verl. v. Ferd. Schöningh, 1922.
- Swoboda H. „Zwei Kapitel aus dem griechischen Bundesrecht.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil. hist. Klasse, Sitzungsber. 199. Bd., 2. Abt., 74 SS., Oktav, geh. Holder-Pichler-Tempsky A. G., Wien-Leipzig 1924.
- Teichman E. „Travels of a Consular Officer in North-West China.“ 29 SS., geb. Oktav, with Original Maps of Shensi and Kansu and Illustrated by Photographs Taken by the Autor. Cambridge, at the University Press, 1921.
- Teschauer E. P. J. J. „Paradura Rio-Grandese.“ Sep. da Rev. do Instituto Historico e geografico do Rio Grande do Sul. 2. Ed., 1921, 81 SS., Oktav, geh. Barcellos, Bertaso & Co. Porto Alegre.
- Thomas N. W. „Duplex Stems in Sudanic Languages.“ 10 pp.
- „Determination and Indetermination in Sudanic Languages.“ 20 pp.

- Thomas N. W. Birth Customs of the Edo-Speaking Peoples." Repr. from the Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. III, 1922, 250–258 SS., Oktav, geh. Publ. by the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London.
- Thurnwald E. „Die Krisis in der Ethnologie.“ Zur Entwicklungs- und Kulturkreislehre. S.-A. aus Kölner Vierteljahrsch. III, Heft 1, 34–41 SS.
- Travéls M. „Proverbes et Contes Bambara et Malinke.“ 240 SS., Oktav, geh. Paul Geuthner, Paris 1923.
- Trombetti A. „Elementi di Glottologia.“ I. Bd. 315 SS., II. Bd. 316–751 SS., Oktav, geh. R. Academia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Nicola Zanichelli, Bologna 1923.
- Ubach E., Dr. und Rackow E. „Sitte und Recht in Nord-Afrika.“ Zur Veröffentlich. vorher. unter Mitwirkung v. Prof. Dr. G. Kampffmeyer, Prof. Dr. Hans Stamme und L. Adam. Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung von Nordafrika, Asien und Australien. I. Bd. mit 8 Lichtbildern, 53 Textabb. und Plänen mit 2 Notenbeispielen, sowie 32 arab. Schriftf. 434 SS., Oktav, geh. Ferd. Enke, Stuttgart 1923.
- Valdizan H. y F. Delgado. „Revista de Psiquiatria y Disciplinas Conexas.“ Vol. V, Enero 1914. Vol. 1, 102 pp., Oktav, geh. Imprenta del Asilo „Victor Lanco Herrera“ Magdalena, Peru.
- Vedder H. „Die Bergdama.“ 199 SS., geh. Hamburgische Universität, Abh. a. d. Gebiet der Auslandskunde, Bd. 11, Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 7, I. Teil. Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1923.
- „Die Bergdama.“ II. Teil, 131 SS., geh. Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1923.
- Verneau. „Les Anciens Patagons.“ 342 pp., geb. Imprimerie de Monaco 1923.
- Villamor I., Dr. „La Antigua Escritura Filipina Deducida.“ 109 pp., geh. Del Belarmino y Ostros Antiguos Documentos. Manila, Islas Filipinas 1922.
- Vierkandt A. „Das genossenschaftliche Gemeinwesen der Naturvölker.“ S.-A. aus der „Festschrift Eduard Seler.“ 586–617 SS., Oktav, geh.
- Volckelt H., Dr., Leipzig. „Die Völkerpsychologie in Wunds Entwicklungsgang.“ S.-A. aus der Zeitschr. d. Deutsch. Philos. Ges. „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus.“ Bd. II, 5/4, 33 SS., Oktav, geh. Keyser'sche Bhdg., Erfurt 1922.
- Voretzsch E. A. „Altchinesische Bronzen.“ Mit 169 Abb. und 1 Landkarte. 335 SS., geb. Berlin, Verl. J. Springer 1924.
- Warburg-Bibliothek. „Vorträge 1921/1922.“ Herausgeg. von Fritz Saxl. 185 SS., Oktav, geh. B. C. Teubner, Leipzig-Berlin 1923.
- Waterman T. T. „Bandeliers Contribution to the Study of Ancient Mexican Social Organization.“ Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol. Vol. 12, Nr. 7, pp. 249–292, 1917. Univ. of Calif. Press, Berkeley.
- Westermann D. „Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen.“ 264 SS., Oktav, geh. D. Reimer (E. Vohsen) Berlin 1922.
- Williams J., Rev. „The Name „Guiana.“ Extrait du Journal de la Société des Américanistes de Paris. V. S. t. XV, 1923, p. 19–34, Oktav, geh. Au Siège de la Société, Paris 1923.
- Wunderle G., Dr. „Einführung in die moderne Religionspsychologie.“ Verl. Kösel & Fr. Pustet A. G., Kempten.
- Zeller M., Dr. „Die Knabenweihen.“ Eine psychologisch-ethnologische Studie. Arbeit. aus dem völkerkundl. Instit. d. Univ. Bern. 1. Heft, 158 SS., Oktav, geh. Paul Haupt. vorm. Max Drexel, Akad. Bhdg., Bern 1923.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. 1923.

- 1: Kroeber A. L., American Culture and the Northwest Coast. — Merhart G. v., The Palaeolithic Period in Siberia: Contributions to the Prehistory of the Yenisei Region. — Hostos A. de, Three-Pointed Stone Zemi or Idols from the West Indies: An Interpretation. — Mac Curdy G. G., Certain Specimens from the Rivière Collection. — 2: Fewkes J. W., The Hovenweep National Monument. — Parsons E. C., The Hoi Wöwöchim Ceremony in 1920. — Goldfrank S., Notes on Two Pueblo Feasts. — Wilder H. H., Notes on the Indians of Southern Massachusetts. — Speck F. G., Algonkian Influence upon Iroquois Social Organisation. — Stirling M. W., Indonesia and the Middle American Calendar. — Sapir E., A Note on Sarcee Pottery. — 3: Lowie H. E., Psychology, Anthropology and Race. — Lothrop S. K., American Feather-Decorated Mats. — Gustaver B., On a Peculiar Type of Whistle Found in Ancient American Indian Graves. — Mendizabal O. M., The Nahuatl Chronology: Astronomical Significance of the Number Thirteen. — Moore R. D., Social Life of the Eskimo of St. Lawrence Island. — Herskovits M. J., Aome Property Concepts and Marriage Customs of the Vandau. — Flom G. T., Figures of Ships and the Four-Spoked Wheel in Ancient Irish Sculpture. — Means Ph. A., Some Comments on the Inedited Manuscript of Poma de Ayala. — 4: Watermann T. T., Some Conundrums in Northwest Coast Art. — Speck F. G., Mistassini Hunting Territories in the Labrador Peninsula. — Roys R. L., The Ritual of the Cheifs of Yukatan. — Parsons E. C., Notes on San Felipe and Santo Domingo. — MacLeod W. Chr., On the Significance of Matrilineal Chiefship. — Hostos A. de, Anthropomorphic Car-

vings from the Greater Antilles. — Fewkes J. W., Clay Figurines Made by Navaho Children. — Denmore F., Conscience Effort Toward Physical Perfection Among the Makah Indians.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 21.

3: Lowie R. H., The Material Culture of the Crow-Indians. — 4: Lowie R. H., Crow-Indian Art.

Bernice Panahi Bishop Museum.

Bull. 1: Willowdean Chatterton Handy, Tattooing in the Marquesas. — Bull. 2: Rice W. H., Hawaiian Legends.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel 79.

3: Krayt C., Dr., De Timoreezen. — Erp v. Th., Hindu-Javaansche Beelden thans te Bangkok. — 4: Drabbe P., Het heidensch huwelijk op Tanimbar. — Juyndell H. H., Dr., Vertaling van Sarga VIII van het Oudjavaansche Ramayana. — Houffaer G. P., Dr., Van Hoevell's archaeologische reis in Midden-Java van 1842.

Bulletin of The School of Oriental Studies, London Institution. Vol. 3, Part. 1.

Johnson F., Notes on Kimakonde. — Barnett L. D., The Kalynasangandhikam of Nilakantha. — Seligman E. Z., Studies in Semitic Kinship. — Nikitin B. and Soane E. B., The Tale of Suto and Tato: Kurdish Text with Translation and Notes. — Krishma Pisharotti A. and Hama Pisharotti K., „Bhasa's Works“ — are they Genuine? — James Lloyd A., The Tones of Yoruba. — Hosten R. H., The Marsden MSS. and Indian Mission Bibliography. — Barthold M., The Bughra Khan mentioned in the Qudatqu Bilik. — Abbott E. J., The „Arte de Lingua Canari“, the „Doutrina Christam“ and the „Adi“ and „Deva Puran“ of Thomas Stevens.

Congo. 4^{ième} année. Tome II, 1923.

No. 1: Deryst Van H., Les palmeraies dans leurs rapports avec l'Ethnologie. — Mol Van, De geboorte bij de Mambutu's. — No. 3: Tanghe B., Zantingen uit de geschiedenis van de Ngbandi. — Jonghe E. de, Les sociétés secrètes en Afrique. — No. 4: Samain A., Spreekwoorden in hun verband met vertellingen. — Eynde P. van den, Notes sur les Walendu ou Bale. — Bittremieux L., Van een ouden blinden hoofdman. — Wing J. van, Notes démographiques concernant la région de Kisantu. — No. 5: Jans-Ens A., Het Opperwezen bij de Bantunegers.

Ethnos. Revista dedicada al Estudio y Mejoria de la Poblacion indigena de Mexico.

2. Epoca T. 1/2.

Gamio M., El último Periodo cultural de Tipo Azteca. — Gracida M. M., La Direccion. — Las Velas Tehuantepecanas. — Gamio M. y Lic. Lucio Mendieta y Nunez, Proyecto de ley para la conversacion y estudio de Monumentos y objetos arqueologicos en la Republica Mexicana. — Roque J. Ceballos Norelo, „La Tejedora“, ensayo de comedia regional, basada en las costumbres y supersticiones teotihuacanas. — C. Noriega, Un Monumento a Xicotencatl.

Inca. Vol. I, 1.

Villar Córdoba P. E., Las Ruinas de la Provincia de Canta. — Hernández Principe E., Mitologia Andina. — Valcárcel L. E., Tampu. — Romero C. A., Tinkuna-Kuspa. — Tello J. C., Wira-Kocha.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXV. Heft 5/6.

Brants J. P. J., Over een marmeren kop in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. — Daniels M., Romeinsch Nijmegen. — Het Valkhof. — Hofmeister H., Der Typ Montferland und seine Bedeutung. — Holwerda J. H., De Linge.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 43.

2: Gotthell R., A Supposed Work of al-Ghazali. — Barton G. A., The Form and Nature of E-Pa at Lagash. — Barrett L. C., The Kashmirian Atharva Veda, Book Ten. — Haupt P., The Hebrew Terms for Gold and Silver. — 3: Torrey C. C., Stray Notes on the Aramaic of Daniel and Ezra. — Yohannan A., Another Old Syriac Reference to Zoroaster. — 4: Bloomfield M., The Salibhadra Carita, a Study of Conversion to Jaina Monkhhood. — Barton G. A., On the Significance of Compound Postpositives in Early Sumerian. — Albright W. F., The Babylonian Antidiluvian Kings.

Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. XII.

Sedgwick L. J., Is the Retention of the term Animism, a mainhead in the Religion-Table of the Census, justified? — Metha Mr. S. S., Some purificatory Rights of the Hindus at the Time of Marriage. — Mac-Donald A., Death Psychology of Historical Personages. — Carter G. E. L., The Headless Sacrifice. — Sarat Chandra Mitra, The Second Account of the Worship of Goddess Andheswari. — On the Cult of the Rain-God in Northern Bengal. — Shams-ul-Ulma Modi J. J., Dr. The Phongys of Burmah. — A Visit to Nasik on the Opening Days of the present Sinhasth Pilgrimage. — Carter G. E. L.,

Self-Resuscitation and the Magic of Cannibalism. — Ptolemy's Geographs of Sind. — Sarat Chandra Mitra, Some Nursery-Rhymes from the District of Chittagong in Eastern Bengal. Part I. — Pertold F. O., The Pilli Charm. A Study in Singhalese Magic. — Modi J. J., Dr. The Aghukhoh of Sema Naga on the Assam Hills and the Chah of the Kabulis, According to the Shah-Nameh of Firdousi. — Metha Mr. S. S., A Strange Folklore of Kathiawad regarding a Ghost marrying a Living Bride. — Modi J. J., Dr. The Khutbah of the Mahomedans and the Dasturi of the Parsis. — Notes on a flying visit of Japan from an anthropological Point of View. — The Tea-Cult of the Japanese. — Sarat Chandra Mitra, Malay Aetiological Folk-Lore and its Chiru Parallel. — Carter G. E. L., The Geography of Vendidad Pargard I. Modi J. J., Dr. The Torii of Japan and the Torans of India. — A Brie Report of His Attendance at the Anthropological Section of the 10th Indian Science Congress at Lucknow. — Sarat Chandra Mitra: The Conversion of Tribes and Castes in North Bihar. — Pertold F. O., A Protective Ritual of the Southern Buddhist. — Saldanha J. A., Some Neglected Fields of Anthropology in India.

Journal of the Royal Asiatic Society.

1915: Walsh E. H., Examples of Tibetan Seals. — Suh Hu, Notes on Dr. Lionel Giles Articles on "Tun Huang Lu. — Gilles L., The Tun Huang Lu Re-translated. — Hopkins L. C., The Archives of an Oracle. — Spooner D. B., The Zoroastrian Period of Indian History. — Thomas F. W., A Kharosthi Inscription. — Notes on the Edicts of Asoka. — Marshall J. H., The Date of Kanishka. — Offord J., The Daity of the Crescent Venus in Ancient Western Asia. — Mills L., Prof. Yasna XXXII, 1/8 in its Indian Equivalent. — Fleet J. F., The Ancient Indian Water-clock. — Smith V. A., The Treasure of Akbar. — The Credit due to the Book entitled "The Voyages and Travels of J. Albert de Mandelslo into the East Indies". — Tseretheli M., Sumerian and Georgian: A Study in Comparative Philology Part. II. — Hopkins L. C., The Archives of an Oracles: Notes on the Text. — Sewell E., The Kings of Vijayanagara, A. D. 1487-1509. — Francke A. H., The Meaning of the "Om-mani-padme-hum" Formula. — Spooner D. B., The Zoroastrian Period of Indian History Part. II. — Pinches Th. G., Sumerian Women for Field-work. — Walsh E. H., Examples of Tibetan Seals: Supplementary Note. — Fleet J. F., A New Ganga Record and the Date of Saka, c. 80. — Harley Walker C. T., Jahiz of Basra to al-Fath ibn Khaqan on the "Exploits of the Turks and the Army of the Khalifate in general". — Pargiter F. E., The Telling of Time in Ancient India. — Orie Bates, Ethnographic Notes from Marsa Matruh. — Fleet J. F., Tables for Finding the Mean Places of the Planet Saturn. — 1916: Tseretheli M., Sumerian and Georgian: A Study in Comparative Philology (concluded). — Beveridge H., The Bashabat-i-'Ainal-Hayat (Trick-lings from the Fountain of Life. — Amedroz H. F., The Hisba Jurisdiction in the Akham Sultaniyya of Mawardi. — Mills L., Prof. Yasna XXXII, 9-15, in its Indian Equivalents. — Thomas F. W., Notes on the Edicts of Asoka. — Turner R. L., The Indo-Germanic Accent in Marathi. — Sayce A. H., Prof. The Arzawan Letters and other Hittite Notes. — Hoernle A. F. R., An Early Text of the Saddharma-pundarika. — Thomas F. W., Two Kharosthi Inscriptions. — Hopkins L. C., The Chinese Numerals and their National Systems. — 1917: Moule A. C., The Minor Friars in China. — Pargiter F. E., Vismamitra, Vasistha, Harisandra and Sunabsepa. — Hopkins L. C., The Sovereigns of the Shang Dynasty, B. C. 1766-1154. — Stein A., On some River Names in the Rigveda. — Pinches Th. G., The Language of the Kassites. — Kennedy J., The Gospels of the Infancy, the Lalita Vistara and the Vishnu Purana: or the Transmission of Religious Legends between India and the West. — Furlani G., A Cosmological Tract by Pseudo-Dionisius in the Syriac Language. — Rakhaldas Banerji, Nahapana and the Saka Era. — Ivanow W., A Biography of Shaykh Ahmad-i-Jam. — Vogel J. Ph., Two Notes on Javanese Archaeology. — Burlingame Eu. W., The Act of Truth (Saccakiriyn): a Hindu spell and its employment as a psychic motif in Hindu fiction. — Mills L., Prof. Yasna XLIII, 1/6 in its Indian Forms. — Smith V. A., The Confusion between Hamida Bano Begam (Maryam-Makani) Akbar's Mother, and Haji Begam or Bega Begam, the senior Window of Humayun: Humayun's Tomb. — Cowley A., Notes on Hittite Hieroglyphic Inscriptions. — Browne G., The Persian Manuscripts of the late Sir Albert Houtum-Schindler. — Legge F., The most ancient Goddess Cybele. — Smith V. A., Akbar's "House of Worship" or Ibadat-khana. — Pinches Th. G., The Semitic Inscriptions of the Harding Smith Collection. — Grant Brown R., The Dragon of Tagaung. — Mills L., Prof. Yasna XLIII, 7/6, in its Sanskrit Forms. — Hopkins L. C., Pictographic Reconnaissances. — 1918: Moreland W. H. and Y. Yusuf Ali, Akbar's Land-Revenue System as described in the Ain-i-Akbari. — Yate A. C., "Jang Nafushk" and "the Red Thread of Honour". — Gaster M., A Samaritan M. S. of the Second or Third Century: A Palaeographic Study. — Lyall Ch., Four Poems by Ta'abbata Sharrā, the Brigant Poet. — Pargiter F. E., The North Palaoca Dynas. — Waley A., Notes on Chinese Prosody. — Guest A. R., Further Arabic Inscriptions on Textiles. — Thomas F. W. and H. Hul, "The Hand Treatise" a work of Aryadeva. — Moreland W. H., The Value of Money at the Court of Akbar. — Hopkins L. C., Pictographic Reconnaissances. — Langdon S., The Babylonian Conception of the Logos. — Haig T. W., The Chronology and Genealogy of the Muhammadan Kings of Kashmir. — M. M. Satis Chandra Vidyabhusana, Influence of Aristotle on the Development of the Syllogism in Indian Logic. — Grierson G. A., The Prakrit Vibhasas. — 1919: Crawford S. J., The Decipherment of the Hittite Language. — Mills L., Prof. Yasna XLVII of the Gatha (-A) Spentamainyu rendered in its Sanskrit Equivalents. — Legge F., The Society of Biblical Archaeology. — Langdon S., Four Assyriological Notes. — Coldstream W., Labour Songs in India. — Cowley A., The Pahlavi Document from Avroman. — Mann J., Moses B. Samuel, a Jewish Katib in Damascus, and his Pilgrimage to Medina and Mekkah. — Pinches Th. G., The Legend of the Divine Lovers: Emilil and Ninlil. — Hirschfeld H., An Ethiopic-Palasi Glossary, Edited and translated. — Haig T. W., Graves of

European in the Armenian Cemetery at Isfahan. — Fargiter F. E., Sagara and the Haihayas, Vasishta and Aurva. — Hopkins L. C., Pictographic Reconnaissances Part. III. — Ananda K. Coomaraswamy, Portrait of Gosain Jadrup. — Kennedy J., The Aryan Invasion of Northern India: an Essay in Ethnology and History. — Langdon S., Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer. A Study in Babylonian and Assyrian Archaeology. — Troup J., On the Japanese Sotoba, or Elemental Stupa. — 1920: Planches Pl. 6, To the East of Samatata by Padmanath Bhattacharya Vidyavirod. — Man-istisu, in the Temple of Sara. — Babylonian Ritual and Sacrificial Offerings. — Kennedy J., The Aryan Invasion of Northern India: an Essay in Ethnology and History (Concl.) — Sayce A. H., The Hittite Language of Boghaz Kouï. — Bowe A., An Egypto-Karian Bilingual Stele in the Nicholson Museum of the University of Sydney. — Cowley A., Dr. A. Passage in the Mesha Inscription, and the Early Form of the Israelitish Divine Name. — Farquhar J. H., The Historical Position of Ramananda. — Banerji E. D., The Karosthi Alphabet. — Ardashir Papakan, Invasion of the Panjab. — Smith A. V., (Babagab) the first Sasanian King of Persia, a. d. 226-246. — Identification of the „Ka-p'i-li country“ of Chinese Authors. — Babino H. L., Rulers of Gilan. — Sayce A. H., The Origin of the Semitic Alphabet. — Driver G. R., Linguistic Affinities of Syriac Arabic. — Ramaprasad Chandra, Taxila Inscription of the year 186. — Langdon S., Assyrian Lexicographical Notes. — Sewil R., The Dates in Merutunga's „Prabandha Chintamani“. — Pfeiler E. J., A Samaritan Periap. — Fluet L., Hiuan-tsang and the Far East. — Grierson G. A., On the Representation of Tones in Oriental Languages. — Mingana A., A Semi-official Defence of Islam. — Longdon S., The Sumerian Law Code compared with the Code of Hammurabi. — Moreland W. H., The Shahbader in the Eastern Seas. — Iranow W., A Notice on the Library attached to the Shrine of Imam Riza a Meshed. — Sidersky M., Tablet of Prayers for a King (?) (K. 2279). — Hirschfeld H., An Ethiopic-Falasi Glossary. Edit. and transl. — Planches Th. G., The Creation-legend and the Sabbath in Babylonia and Amurru.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. T. XV. 1923.

Vignaud H., Coddler H. and James Williams, The name „Guiana“. — Sapir E., The Algonkin affinity of Yurok and Wiyot kinship terms. — Capitan, Dr. Un manuscrit judiciaire de 1534 nabuaté-pagnol. — Langlois, Etude sur deux cartes d'Oronce Fine de 1531 et 1586. — Tastevin P. C., Les Makú du Japurá. — Les pétroglyphes de la Pedra, rio Caquetá (Colombie). — Crequi-Montfort G. de et Rivet P., La famille linguistique takana (suite). — Arsandaux H. et Rivet P., L'orfèvrerie du Chiriqui et de Colombie. — Rivet P., L'orfèvrerie précolombienne de Antilles et la métallurgie des autres régions américaines. — Nimuendajú Curt et Valle Bentes E. H. de, Documents sur quelques langues peu connues de l'Amazonie. — Villiers Marc de, Notes sur les Chaotas d'après les journaux de voyage de Régis du Boullet (1729-1732). — Rivet P., Bibliographie américaniste.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. LIII, January-June.

Myres J. S., W. H. Rivers. — Despott C., Excavations at Ghar Dalam (Dalam Gave) Malta. — Long Richard, Maya and Christian Chronology. — Barton Juxon, Notes on the Kipsikis or Lumbwa Tribe of Kenya Colony. — Ghurye Govind S., Dual Organization in India. — Thomson A. and Buxton L. H., Dudley, Man's Nasal Index in Relation to Certain Climatic Conditions. — Broem R., A Contribution to the Craniology of the Yellow-skinned Races of South Afrika. — Hutton J. H., Carved Monoliths at Jamuguri in Assam. — Hardie Margaret M. (Hasluck F. W.), The Evil Eye in Some Greek Villages of the Uppar Haliakmon Valley in West Macedonia.

Man. Vol. XXIII, 1923.

1: Malcolm L. W. G., Note on Brass-casting in the Central Cameroon. — Reid Molr J., The Ice Age and Man. — Hocart A. M., The Uterine Nephew. — 2: Parsons E. C., The Hopi Buffalo Dance. — Durham M. E., Head-Hunting in the Balkans. — Cooper Clark J., Fishing in the Bay of Rio de Janeiro. — 3: Hutton J. H., Angami Naga Dye Processes. — Durham M. E., Dardania and some Balkan Place-names. — Baxter Riley E., Dorro-Head Hunters. — Austen L., Karigara Customs. — Haddon A. C., Stuffed Human Hedges from New Guinea. — 4: Durham M. E., A Bird Tradition in the West of the Balkan Peninsula. — 5: Long R. C. E., Maya High Numbers. — Durham M. E., Some Balkan Embroidery Patterns. — Murray M. A., Stone Implements from Borg en Nadur. — Macalister R. A. S., E. C. B. Armstrong. — Lyons A. P., Tree Reverence among Papuans. — 6: Migrod F. W. H., Arab Origins at Garun Gabbas. — Durham M. E., Some Balkan Taboos. — Dudley Buxton L. H., Recent Excavations in Mesopotamia. — Haddon A. C., A new Form of Mask from the Sepik, Papua. — 7: Lothrop S. K., Stone Yokes from Mexico and Central America. — Durham M. E., The Seclusion of Maidens from the Light of the Sun, and a further note on the Bird Tradition in the Balkans. — Murray M. A., General Results of the Season's Excavations in Egypt. — Bama Pisharoti K., Notes on Ancestor — worship current in Kerala. — Perry W. J., Mr. Huttons Comments on the Megalithic Culture of Indonesia. — Rose H. J., The Festival of San Zopito. — Gordon Childe V., Jaroslav Palliardi. — 8: Norton W. A., Plants of Bechwanaland. — Ling Roth H., American Quillwork: a Possible Clue to its Origin. — Beasley H. G., Rapa Nui a Stone Image. — Fallaize E. N., Adela C. Breton. — Myres J. L., Correlation of Mental and Physical Characteristics in Man. — 9: Cardinall A. W., Notes on Fire and Fire-making. — Durham M. E., Some Balkan Remedies for Disease. — Derry D. E., A Pre-Dynastic Burial in the Red Sea Coast of Egypt. — Jorcs T. A.,

Note on a Stone Relief in Graeco-Buddhist Style from North West India, recently acquired by the British Museum. — 10: Bagshawe F. J., Rock-painting of the Kangeju Bushmen, Tanganyika Territory. — Parkes A. S., The Respective Sex Rations of White and Coloured Races. — Gordon D. H., Some Notes on „Possession by Bhûts“ in the Panjab. — Baxter Riley E., Sago-Making on the Fly River. — Rohelm G., The Passage of the Red Sea. — Done J., A girl's puberty custom in Boigu. — 11: Casson S., Mycenaean Elements in the North Aegean. — Addison W., Steatite Figures from Moyamba District, Central Province, Sierra Leone. — Cardinall A. W., Stone Armlets in the Gold Coast. — Long R. C. F., The Bruner Period of the Mayas. — Thomas N. W., The Sex Ratio and Race. — Hutton J. H., Sacrifice by Hurling from the Roof. — Hecart A. M., Catching the Sun. — Rohelm G., Passover and Initiation. — 12: Durham M. E., Of Magic, Witches and Vampires in the Balkans. — Wayland E. J., Note on a Method of catching Prawas in Ceylon. — Nordman C. A., The Archeological Literature of Finland. — Strong W. M., Rock Paintings from the Central District, Papua. — Seligman C. G., Note on Dreams. — Seton-Karr H. W., Prehistoric Man in the Sinai Peninsula.

Memoirs of the Americ. Anthropolog. Assoc. 1923.

No. 29: Benedict R. F., The Concept of the Guardian Spirit in North America. — No. 30: Loebe E. M., The Blood Sacrifice Complex.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien.

1/2: Richter J., Zur vorgeschichtlichen Brunnenkunde. — Haberlandt A., Ein altes Mustertuch: ein aus Turfan (Zentralasien). — Bayer J., Ein sicherer Fall von prähistorischen Kannibalismus bei Hankendeld, G.-B. Atzenbrugg (Niederösterreich). — 3/4: Stigler R., Ethnographische und anthropologische Mitteilungen über einige wenig bekannte Völkstämme Ugandas. II. Teil. — Sicher H., Odontologische Befunde und Probleme in ihrer Bedeutung für die Anthropologie. — 6: Schultz W., Neue Beiträge zu den Gesetzen der Zahlenverschiebung.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. 1923.

14: Morgan J. de, Note sur le passage des industries paléolithique à celles de l'archéologie: Les industries régionales D. P. Reinburg, Gastronomie équatorienne. — Chéron G., Usages minianka (Soudan-Français). — Nikitine B., Superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmiah. — Breull H., Observations sur les pierres taillées de la région d'Oolde (South Australia), récoltées par Mrs. D. M. Bates. — Rév. Père Azais, La fête de la Crpix au Harar. — Nippgen J., Le folklore des Eskimos: Ses caractères généraux. — Arnaud R. et divers, Vestiges de la vénération du feu au Soudan. — Basset R., Contes et légendes arabes (suite). — Laval R. A., Contes populaires du Chili (suite). — 15: Bates D. M., Tribus du Sud-Ouest de l'Australie (traduit de l'anglais par M. Delafosse). — Chéron G., Notes sur les Niénégué du Béréba. — Castagné J., Survivances d'Anciens cultes et rites en Asie Centrale. — Probst-Biraben C. H., Les tas de pierres magiques en Corse. — Coutouly F. de, La famille, les fiançailles et le mariage chez les Peuls du Liptako. — Barberet J., Les Issogho. — Basset R., Contes et légendes arabes (suite). — Laval R. A., Contes populaires du Chili (suite). — 16: Morgan J. de, Réflexions au sujet de l'Histoire de la protohistoire et de la préhistoire. — Blanc E., Légendes et croyances soudanaises concernant les mares du Diafounou. — Probst-Biraben J. H., Anciennes fables sur les animaux mystérieux de l'Afrique: la Dipsed. — Meynel A., Folklore d'Anvergne. Le rachitisme et l'anémie: leur guérison. — Laval R. A., Contes populaires du Chili (suite et fin).

Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.

Bull. 40/2: Boas F., Handbook of American Indian Languages. — Bull. 79: Karsten R., Blood Revenge, War, and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador.

The Museum Journal. Vol. XIV.

1: The Palestine Expedition. — The Mesopotamian Expedition. — The Egyptian Expedition. — The Peruvian Expedition. — The Alaskan Expedition. — Reich N., Dr., A Notary of Ancient Thebes. — Gordon G. B., A Fine Chinese Stela in the Museum. — Hall H. U., Two Hawaiian Feather Garments, Ahnula. — Congo and West African Woodcarvings. — 2: Hall H. U., Notes on some Congo and West African Woodcarvings. — Légrain L., Some Seals of the Babylonian Collections. — Hall Dohan E., Coins from Magna Graecia and Sicily. — 4: Hall H. U., Ancient Man in the Charents. — A Baluba Chieftains Staff. — Légrain L., Darius and the Pseudo Smerdis. — The Inscription of the King of Agade.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.

LXII, 2: Stressemann E., Dr., Religiöse Gebräuche auf Seran. — Wätering, F. H. van de, Het Roeteesche huis. — Martha A. Muusses, Dr., De Soekoeh-opschriften. — Altona T., Over den oorsprong der Kalangs. — Holwerda A. W. P., Eenige Madobreesche Spreekwoorden in Uitdrukkingen. — LXIII, 1: Wilf P., Dr., Dies und jenes über die Sentanien und die Gemeinkulte im Norden und Neu-Guinea. — Kruyt A. C., Dr., De Toradja's van de Sa'dan. — Masoepeoe. — en Mamasa-rivieren. — Damsté H. T., Heilige weefels op Lombok. — Westenenk L. C., Boekit Segoentang en Goenoeng Mahameroe uit de Sedjarah Melajoe.

T'oung Pao. 1923.

3: Moule A. C., The bore on the Chien-t'ang River in China. — Jaeger P. K. de, Le Père Verbiest, auteur de la première grande mission mandchoue. — Pelliot P., Les traditions manichéennes au Fou-kien. — 4: Pelliot P., Notes sur quelques artistes des six dynasties et des T'ang.

University of California Publications in Am. Arch. and Ethn. XIII.

6: Sapir E., The Fundamental Elements of Northern Yana. — 7: Kern W. S., Functional Families of the Patwin. — 8: Kroeber A. L., Elements of Culture in Native California.

Zeitschrift für Ethnologie.

1922, Heft 6: Luschan F. v., Über Petroglyphen bei Assuan und bei Demir-Kapu. — Matschie P., Einige Bemerkungen über die Felsbilder von Demir-Kapu. — Welner H., Die Calotte des Pithecanthropus erectus. — 1923, Heft 1/4: Preuß K. Th., Die wissenschaftliche Lebensarbeit Eduard Selers. — Boas F., Ethnographische Bemerkungen über die Vandau. — Luschan F. v., Buschmann-Einritzungen auf Straußeneiern. — Krämer A., Die Entstehung der Familie vom totemistischen Standpunkte. — Mackensen L., Die Entstehung des Leichenbrandes. — Buchwald O. v., Ein Farbenstempel. — Bosch y Gimpera, Die baskische Ethnologie.



Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue „Anthropos“ ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'„Anthropos“.

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50 (= Frs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauber! auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 20.— (= Frs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frs. 11.—).

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bleher: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

II, 3: H. Bleher: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 25.—.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos“, St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos“

L'Administration de l'„Anthropos“

St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
30 Shilling — 6 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:
30 Shillings — 6 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
30 Shillings — 6 Dollars.

The contributors participate in 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert:	For subscriptions address:	On s'abonne:
In Österreich und Deutschland	bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.	
En France	chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI ^e , 82 Rue Bonaparte.	
En Belgique	chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.	
In England:	Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.	
Nell' Italia	presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33A.	
In United States and Canada:	Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techyn, Cook Co. Ill., U. S. A.	
En Argentina, Uruguay y Paraguay:	Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.	
En Brazil:	Congregación del Verbo Divino, Rio de Janeiro, Parochia Santo Christo dos Milagres.	
En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela:	Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.	

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.